



## Recherches et publications récentes autour de Vatican II

Gilles Routhier

Volume 56, numéro 3, octobre 2000

Esthétique et philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401322ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401322ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Routhier, G. (2000). Recherches et publications récentes autour de Vatican II. *Laval théologique et philosophique*, 56(3), 543–583.  
<https://doi.org/10.7202/401322ar>

## ◆ chronique

---

# RECHERCHES ET PUBLICATIONS RÉCENTES AUTOUR DE VATICAN II \*

Gilles Routhier

Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval, Québec

À voir les publications récentes sur Vatican II, on constate que le regain d'intérêt pour ce sujet est loin d'être épuisé. La nouvelle vague de travaux, inaugurée vers 1985, grâce surtout à l'impulsion de l'*Istituto per le scienze religiose di Bologna*, se poursuit de plus belle, approfondissant les sillons déjà tracés et ouvrant de nouveaux chantiers. Au plan géographique, les travaux sont encore surtout européens, bien que les travaux récents tendent à élargir cette aire géographique. On ne peut que le souhaiter. On notera, depuis notre dernière chronique, l'apparition d'un nouveau centre qui poursuit des recherches sur Vatican II : le *Centro studi e ricerca sur concilio Vaticano II* de l'Université du Latran. Ainsi, les foyers de recherche sur Vatican II sont de plus en plus nombreux, travaillant parfois en synergie, d'autres fois de manière plus isolée. Cette chronique illustre également la diversification des points de vue rencontrés dans les recherches actuelles sur Vatican II. De fait, le concile a représenté un lieu de rencontre et d'échange de points de vue fort différents. Il n'est donc pas surprenant que, au cours de sa réception, notamment dans les études qui en tentent une interprétation, on retrouve des tendances parfois assez différentes. Pourvu que ces différences ne s'isolent pas et puissent être mises en dialogue !

Au plan des sources, on relève certains déplacements : la réédition, dans une systématique un peu différente, de sources officielles déjà publiées dans les *Acta synodalia*. On notera également la publication de discours et écrits, sources généralement peu utilisées. On ne peut que souhaiter la publication de sources inédites, ce que le nouveau *Bollettino* du *Centro* se propose de faire. Enfin, de nouveaux aspects de Vatican II, de ce qui l'a préparé ou suivi, sont étudiés, spécialement le rapport entre Vatican II et l'évolution de l'institution paroissiale ou de la vie religieuse. De plus en plus, la recherche va au-delà de l'attention légitime aux travaux conciliaires eux-mêmes, à la rédaction des documents, ou aux protagonistes. Ainsi, grâce à l'apport d'autres sources, la compréhension de Vatican II s'élargit.

---

\* Cette chronique poursuit les deux précédentes sur le même thème. Voir *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 435-454 et 55, 1 (février 1999), p. 115-149.

Si les chantiers traditionnels se poursuivent (publication d'inventaires, monographies sur l'un ou l'autre document conciliaire, etc.) de nouveaux chantiers sont ouverts : publications de sources, de synopses, etc. À n'en pas douter, les études sur Vatican II sont encore bien vivantes.

## *Instruments de travail*

### *A) Inventaires de fonds d'archives*

1. C. VAN DE WIEL, **Repertorium van de Documenten in het Archief Monseigneur Willy Onclin. Tweede Vaticaans Concilie en Pauselijke Commissie voor de herziening van het Wetboek van Canoniek Recht**. Édité par G. COOMAN. Leuven, Peeters (coll. « Novum Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici »), 1998, 366 p.<sup>1</sup>.

Willy Onclin (1905-1989) est sans contredit une figure importante du droit canonique de la seconde moitié du vingtième siècle. Son nom est immédiatement associé à la *Katholieke Universiteit Leuven* où il réalisa la grande partie de sa carrière académique (1938-1976). Il est surtout connu pour sa participation aux travaux du concile Vatican II et, par-dessus tout, pour sa contribution à la Commission pour la Réforme du Code de droit canonique (*Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo*) dont il fut le secrétaire adjoint. À Vatican II, Onclin a été nommé expert pour les commissions *De episcopis ac dioecesium regimine*, *De disciplina cleri et populi christiani* et *De seminariis, de studiis et de educatione catholica*. Ces commissions traitaient de questions comportant plusieurs aspects reliés au droit canonique. Onclin, qui s'est intégré à « l'équipe belge », est rapidement devenu un acteur clé de ces commissions. En effet, les protagonistes du renouveau ecclésiologique au concile se retrouvaient constamment confrontés à des objections d'ordre juridique ; l'appui d'un canoniste qualifié comme Onclin les a aidés à exprimer et à défendre leurs positions dans un vocabulaire juridique adéquat. Il a ainsi été impliqué à divers degrés dans la rédaction des documents *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Optatam totius* et *Gravissimum educationis*. La contribution majeure du maître louvaniste reste sa participation au sein de la Commission pour la Réforme du Code dont il a accompagné la réalisation du début à la fin. À titre de secrétaire il a été mêlé à tous les travaux en assemblée plénière. Il a également été impliqué dans les activités du groupe de travail sur la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* dont il a rédigé diverses versions. Enfin, il a aussi participé aux travaux des groupes sur l'organisation systématique du Code et sur les personnes physiques et morales.

Dans le présent ouvrage, C. Van de Wiel fait l'inventaire des archives d'Onclin sur Vatican II et sur le Code de droit canonique. L'inventaire est divisé en deux sections : une première rassemble les archives sur Vatican II et une seconde classe les archives pour la réforme du Code. Cet ouvrage, qui signe l'ouverture publique des archives de M<sup>gr</sup> Onclin, porte à la connaissance des canonistes et des théologiens une quantité importante de documents de première main. Plusieurs des documents rendus ainsi accessibles ne le seront, à Rome, que 50 ans après la mort du pape Jean-Paul II. Avant de décrire le contenu de ce *Repertorium*, il paraît nécessaire de dire quelques mots sur la collection dans laquelle il est publié.

---

1. Je suis grandement redevable à Pierre Noël qui a consulté les archives Onclin à la KUL et qui a rédigé, en bonne part, la présente recension.

Le *Repertorium van de Documenten in het Archief Monseigneur Willy Onclin* est le premier tome du *Novum Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici* qui reprend ni plus ni moins la forme du *Commentarium Lovaniense* (1930-1940) du Code de 1917 qui avait été réalisé sous la direction de A. Van Hove. La *Faculteit Kerkelijk Recht/Faculty of Canon Law* de Louvain a en effet entrepris la rédaction d'un commentaire systématique du nouveau Code de droit canonique de 1983. À ce jour, un seul autre tome est paru, à savoir le commentaire du Livre I (Huysmans, 1993). Le commentaire sur le Livre V est sur le point de paraître (A.P.H. Meijers) et celui sur le Livre IV sera également terminé dans un délai rapproché (C. Van de Wiel). Comme dans le *Commentarium* de 1917, le présent commentaire consacre un premier tome aux prolégomènes et aux sources du droit. Le présent ouvrage tient lieu, d'une certaine manière, de répertoire des sources du droit du Code de 1983. Cette fonction qu'il assume dans la collection explique en grande partie la forme choisie pour cet ouvrage. Il s'agit d'un inventaire fait par un canoniste et destiné principalement à des canonistes. Il est censé les aider à se documenter sur la genèse des canons pour des fins exégétiques. En d'autres mots, l'inventaire n'est pas destiné premièrement à des recherches d'histoire ecclésiastique. Par ailleurs, le fait que le *Repertorium* fasse partie du *Novum Commentarium Lovaniense* explique le choix de la langue, soit le néerlandais.

Les documents sur Vatican II constituent quantitativement la partie la moins importante des archives d'Onclin. L'inventaire répertorie en premier lieu, en quatre chapitres distincts, les archives se rapportant aux quatre schémas auxquels Onclin a contribué de manière particulière : *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Optatam totius* et *Gravissimum educationis*. Ces archives contiennent un grand nombre de papiers privés et de documents de travail qui ne sont pas publiés. Elles présentent donc un intérêt particulier pour les chercheurs. Ensuite, l'inventaire présente des pièces se rapportant à d'autres documents du concile. Dans cette partie (p. 89-106), les pièces inventoriées ne présentent généralement pas d'intérêt particulier. En effet, plusieurs d'entre elles sont maintenant accessibles dans les *Acta Synodalia*. Sur le plan de la forme, la classification de ces documents sur Vatican II connaît plusieurs lacunes. Il s'agit d'une classification minimale rassemblant dans des ensembles plus ou moins larges différentes pièces qui correspondent aux diverses sessions et intersessions conciliaires. Cela constitue un découpage beaucoup trop large. Quelquefois on rassemble dans un même groupe diverses versions d'un même texte sans préciser à quelle étape rédactionnelle elles appartiennent. Tous ceux qui ont fréquenté les archives sur Vatican II savent à quel point l'histoire de la rédaction de certains schémas a pu être complexe. Il est impératif de distinguer toutes les couches rédactionnelles et de classer tous les documents en conséquence, sans quoi l'inventaire est peu utile aux chercheurs.

Il en est tout autrement de la classification des archives se rapportant au Code, qui constituent la part la plus importante des archives d'Onclin. Un très grand nombre de ces archives n'ont pas été publiées dans la revue officielle de la Commission pour la Réforme du Code *Communicationes* [pour un inventaire des documents publiés dans cette revue voir : *Communicationes* (1996) p. 191-236] et donnent accès à une documentation de première importance pour comprendre la genèse des canons mais aussi pour apprécier la réception du concile dans le Code. Les archives sont classifiées selon l'ordre qui est sans aucun doute le plus logique, c'est-à-dire qu'elles sont partagées selon les différents groupes de travail chargés de réviser les diverses parties du Code. On trouve ainsi un chapitre sur les normes générales, d'autres sur les laïcs et les droits de tous les fidèles, les clercs, la hiérarchie, les religieux, le magistère ecclésiastique, les sacrements, le mariage, les biens temporels, les sanctions et les procédures. À cet ensemble, il faut ajouter un très important chapitre sur la *Lex Fundamentalis Ecclesiae*, un chapitre sur la dernière période de rédaction de 1980 à 1983 et quelques autres chapitres se rapportant à des questions particulières. Dans chacun de ces chapitres les archives suivent l'ordre chronologique des diverses couches rédactionnelles des canons. Cette

manière de faire est parfaitement adaptée à la procédure pour la réforme du Code. Cela dit, la classification des archives du Code permet à un chercheur de suivre facilement la trace des diverses rédactions d'un canon, de connaître les raisons derrière chacune de ses versions et enfin de suivre sa réception dans la dernière phase de rédaction. Pour terminer cette analyse de la seconde partie du *Repertorium*, il faut ajouter un mot sur le chapitre se rapportant à la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Cette loi, même si elle n'a pas été publiée, a cependant eu une influence considérable sur la rédaction du Code. Les archives Onclin offrent un recueil particulièrement abondant de documents s'y rapportant. L'intérêt de ces archives est de première importance tant pour les recherches en droit canonique qu'en théologie.

Enfin, l'ouvrage est précédé de quelques notes biographiques se rapportant à W. Onclin et une bibliographie de ses écrits. De même chaque chapitre est suivi de quelques orientations bibliographiques et l'ensemble est complété par un index des noms de personnes.

Pour conclure, j'ajouterai quelques commentaires généraux sur la forme du *Repertorium* et sur le fonds d'archives lui-même. Tout d'abord, l'inventaire reprend à neuf à chaque chapitre la numérotation des différents documents. Il nous semble qu'il aurait été plus commode d'utiliser une numérotation continue. De cette façon, l'utilisateur n'aurait pas toujours à contrôler à quel chapitre de l'inventaire appartient le document qu'il consulte. En second lieu, la plupart du temps l'auteur traduit en néerlandais le titre latin, allemand ou autre des différents documents inventoriés. Nous croyons qu'il aurait été plus utile de toujours conserver le titre original des documents, ce qui aurait facilité la comparaison avec d'autres fonds d'archives. À propos de la consultation des archives à Louvain, les archives d'Onclin ne se trouvent pas toutes à la Faculté de droit canonique dont il fut le doyen pendant de nombreuses années : celles sur le Code sont à la *Faculteit Kerkelijk Recht* et celles sur Vatican II à la Bibliothèque de Théologie. N'aurait-il pas été plus commode pour la consultation de les conserver en un seul lieu ? Un commentaire sur une omission. La brève biographie au début du volume nous indique qu'Onclin a été le secrétaire du Synode extraordinaire de 1969. Ce synode qui traitait de la collégialité épiscopale est d'une particulière importance pour la théologie du Code de droit canonique. Malheureusement, l'inventaire ne fait mention d'aucun document se rapportant à ce synode. Enfin, si l'éditeur dans l'avenir prévoit une réédition moins dispendieuse de ce *Repertorium* (1 600 BEF), il serait utile de réviser la section sur Vatican II, d'inclure l'inventaire des archives du Synode de 1969 (et d'autres synodes s'il y a lieu), et de restituer les titres originaux aux documents.

2. L. DECLERCK et E. LOUCHEZ, **Inventaire des Papiers conciliaires du cardinal L.-J. Suenens**. Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie (coll. « Cahiers de la Revue Théologique de Louvain », 31), 1998, 358 p.

On connaît le rôle important joué par le cardinal Suenens à Vatican II, aussi bien au moment de sa préparation et de sa mise en route (sa participation aux différentes initiatives visant à préciser le programme du concile) que de son déroulement (à titre de modérateur et de participants aux débats conciliaires). La possibilité aujourd'hui d'avoir accès aux archives conciliaires d'un protagoniste d'une si grande envergure représente donc une opportunité de premier ordre pour les chercheurs qui conduisent des travaux sur Vatican II. À première vue, les archives proposées par l'inventaire qui vient d'être publié sont d'un très grand intérêt, spécialement en ce qui a trait à la mise en œuvre du programme conciliaire (élaboration d'un plan pour le concile à l'été 1962 ; intervention du 4 décembre 1962 ; le document de Malines, qui devait conduire à *Gaudium et spes* ; sa contribution à l'élaboration du *De Ecclesia* et de son chapitre sur le peuple de Dieu) et lorsqu'on voudra éclairer le débat conciliaire sur les questions du mariage et de la régulation des naissances. Plus décevant

cependant, l'éclairage qu'apporteront ces archives au travail des modérateurs, spécialement à la troisième et à la quatrième session. On ne peut pas, par exemple, fournir sur cette base une meilleure compréhension de l'ensemble des tractations qui ont conduit au vote sur le schéma sur la liberté religieuse au moment de la quatrième session. Cela dit, l'intérêt de ce fonds d'archives est de toute première grandeur.

Le travail d'inventaire lui-même et la publication de l'inventaire est de très grande qualité et il est certainement à la hauteur de ce précieux fonds. Ce n° 31 des *Cahiers de la Revue théologique de Louvain* relance le travail d'inventaire lancé à Louvain-la-Neuve en 1989 et interrompu depuis 1995. On note, en comparant les travaux de 1989 et le présent inventaire, le progrès réalisé en un peu moins d'une décennie. L'inventaire est fait à la pièce et non plus par dossiers. De plus, cet inventaire fournit très souvent une description succincte et précise des pièces présentées, surtout lorsqu'il s'agit de correspondance. Ces descriptions sont fort bien faites et représentent sans doute l'élément le plus important de cet inventaire réellement bien conçu pour les chercheurs. De plus, l'index onomastique et la table des matières nous permettent de naviguer avec aisance dans un ouvrage qui, au plan typographique, se présente avec beaucoup de clarté.

On aurait apprécié que l'inventaire comporte une brève notice biographique de Suenens et des notes sommaires relatives à sa participation à Vatican II. Si l'inventaire mentionne des articles et entrevues du cardinal Suenens, il aurait été intéressant qu'il comporte aussi, en annexe, une courte bibliographie signalant l'essentiel des écrits de Suenens sur son activité conciliaire, de même que les études s'y rapportant.

Un ouvrage de grande qualité pour un protagoniste de première grandeur.

3. Claudine PÉZERON *et al.*, **Documents pour une histoire de Vatican II. Inventaire du Fonds Charles de Provençères**. Préface de M<sup>gr</sup> Louis-Marie Billé. Paris, Institut Catholique de Paris, 1998, 197 p.

On connaît bien maintenant les inventaires réalisés en collaboration avec le Centre de recherche Vatican II de l'Institut catholique de Paris et l'une de ses infatigables animatrices, sœur Anne-Marie Abel. La publication de l'inventaire Charles de Provençères poursuit cet important travail de localisation, de conservation et d'inventaire des sources conciliaires en France. Certes, Charles de Provençères n'est pas une des figures les plus éminentes de Vatican II ou du catholicisme français contemporain. Sa participation au concile n'est pourtant pas insignifiante. L'inventaire, qui comporte 1 926 pièces, en témoigne éloquemment. D'une part, de Provençères est « entré en concile », dès sa première phase, participant aux travaux de la Commission préparatoire de la Discipline du clergé et du peuple chrétien. De Provençères se révèle être un pasteur proche de la vie des prêtres et des fidèles, développant des considérations sur le catéchisme, la vie des prêtres, l'exercice de la charge de curé. Surtout, il se montre très sensible aux nouvelles conditions de la vie apostolique en milieu ouvrier où l'athéisme, le marxisme et le communisme sont bien enracinés. Ses liens étroits avec Jacques Loew permettent à de Provençères de faire émerger ces préoccupations, dès la phase préparatoire du concile. Par ailleurs, avec les papiers de C. de Provençères, c'est l'accès à la réflexion de toute une autre région apostolique de France qui est rendue accessible, celle des provinces d'Aix, Avignon, Marseille et Monaco. Manifestement, ces évêques avaient des pratiques de travail en commun assez développées. Sa participation à la Commission conciliaire sur les Églises orientales lui permet aussi d'ouvrir son horizon en direction de l'Orient, mais c'est surtout son intérêt pour la question de la liberté religieuse et pour le schéma XIII qui marque davantage sa participation à Vatican II. Il agira à titre d'animateur de l'atelier français sur la liberté religieuse et ses archives nous permettent d'avoir accès à la sensibilité française, bien différente de

celle des États-Unis sur cette question. À travers Jacques Loew, de Provençères nous aide à renouer les liens avec ce catholicisme situé en milieu ouvrier. Avec Cottier, on retisse les fils avec les milieux intellectuels fribourgeois et une mouvance dominicaine différente de celle représentée par Congar et Chenu auxquels on associe facilement les dominicains français. De Provençères, à la suggestion de Cottier, refusera même d'endosser une intervention que lui soumettait Congar. Finalement, le fonds de Provençères témoigne éloquentement du travail d'un évêque qui s'applique, non seulement à mettre dans les circuits conciliaires les préoccupations qu'il rencontre sur le terrain de la mission, mais également de communiquer à ses diocésains les résultats des travaux conciliaires. Sa série de conférences, lettres et articles, la plupart publiés dans *La Vie diocésaine d'Aix et Arles* (dossiers 1903 à 1914, comprenant 108 pièces) est éloquente à ce chapitre. Ce type de matériau est demeuré sans doute trop peu étudié jusqu'ici.

Il n'est pas toujours facile de se repérer dans l'inventaire lui-même puisqu'il adopte, dans sa première partie, un ordre chronologique (préparation du concile, première session et première intersession) pour ensuite adopter un ordre suivant les documents. Un excellent index des noms propres (lieux et personnes) et des thèmes nous aide à nous y retrouver. Il aurait été certes souhaitable d'inclure quelques notes biographiques sur M<sup>gr</sup> de Provençères et un aperçu de sa participation au concile, la brève préface de M<sup>gr</sup> Billé n'arrivant pas à jouer ce rôle.

4. B. GREILER et L. De Saeger, éd., **Emiel-Jozef De Smedt, Papers Vatican II Inventory**. Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999, 125 p.

On connaît l'importance du rôle joué par M<sup>gr</sup> De Smedt à Vatican II. Son nom est certes lié au débat sur la liberté religieuse, mais il l'est également aux grands débats de la première période, notamment celui sur le *De fontibus revelationis* et celui sur le *De Ecclesia*. Qui ne se souvient de sa célèbre formule dénonçant « le cléricalisme, le juridisme et le triomphalisme » de ce schéma. M<sup>gr</sup> De Smedt s'est donc illustré comme Père conciliaire, comme membre du Secrétariat pour l'unité des chrétiens et comme promoteur du schéma sur la liberté religieuse. Brillant orateur, il aura fait sa marque à Vatican II. La figure de M<sup>gr</sup> De Smedt permet aussi d'évoquer un cas parmi tant d'autres de « convertis » de Vatican II. Converti à l'œcuménisme, certes, mais également converti à l'ensemble de l'*aggiornamento*. L'examen du parcours, depuis ses *vota*, montre bien l'évolution, sinon la transformation de cet évêque. L'introduction à l'inventaire, signée par Léo Declerck qui l'a côtoyé au Collège belge au cours des années conciliaires, nous restitue bien la figure de De Smedt, sans négliger ces facteurs qui ont largement contribué à son œuvre : ses talents d'organisateur qui ne négligeait pas la dimension pratique des choses, sa maîtrise des langues, sa capacité de s'entourer de conseillers sûrs et efficaces, etc.

On est heureux de pouvoir disposer aujourd'hui d'un inventaire remarquable du riche fonds conciliaire de l'évêque de Bruges. À travers cet inventaire, on peut reconstituer dans leurs grandes lignes les travaux du Secrétariat pour l'unité des chrétiens depuis le commencement, au cours de la phase préparatoire, jusqu'à la fin du concile. L'apport est surtout important en ce qui a trait à la phase préparatoire. Les archives De Smedt sont également incontournables pour qui veut travailler la question de la liberté religieuse. Elles s'avèrent aussi fort utiles pour suivre le déroulement des travaux de la Commission mixte *De fontibus revelationis* au début de l'année 1963.

La présentation elle-même de l'inventaire est de grande qualité. On s'y retrouve facilement et tout y est clair. Les choix relatifs à la mise en page et à la typographie contribuent à cette impression de clarté. La présentation est chronologique, depuis la phase antépréparatoire jusqu'à la période post-conciliaire (1966). Chaque période commence par les *generalia*, suivies par les séries

*documenta*, plaçant toujours au premier rang les textes issus du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Suivent ensuite les documents se rapportant aux autres textes conciliaires en discussion.

En plus de l'introduction déjà signalée, l'inventaire s'accompagne d'une bibliographie sélective se rapportant aussi bien à M<sup>gr</sup> De Smedt qu'à la Déclaration sur la liberté religieuse et est complété par un index onomastique.

Il s'agit d'un inventaire très bien réalisé et d'un fonds d'archives incontournable.

## B) *Synopses*

5. Francisco Gil HELLÍN, **Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. I. Constitutio dogmatica de Divina revelatione Dei verbum**. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana (coll. « Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis »), 1993, xxx-746 p.
6. Francisco Gil HELLÍN, **Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. II. Constitutio dogmatica De Ecclesia**. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana (coll. « Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis »), 1995, xxxii-2 190 p.
7. Francisco Gil HELLÍN, **Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. III. Decretum de Presbyterorum ordinis**. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana (coll. « Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis »), 1996, xxvi-812 p.

En 1968, R. Wasselynck, sous le titre *Les Prêtres : élaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires* (Desclée & Cie, 2 tomes), nous offrait une première synopse du Décret *Presbyterorum ordinis*. Quelques années plus tard, en 1975, G. Alberigo et F. Magistretti publiaient pour leur part une première *Synopse historique* de *Lumen gentium*. Depuis 1993, F. Gil Hellín a entrepris de publier les synopses de trois documents conciliaires, dont deux constitutions de première importance, poursuivant ainsi le travail qu'il avait amorcé en 1982, en publiant, à Pampe-lune, une synopse de la Constitution *Gaudium et spes*. À n'en pas douter, il s'agit là d'instruments de recherche fort utiles et qui donnent accès à une intelligence des textes qu'il n'est pas facile d'obtenir sans passer par la présentation synoptique des différents états des textes votés par le concile.

Ces ouvrages, déjà considérables, font un choix parmi les matériaux déjà disponibles pour reconstituer l'*iter* des textes conciliaires : ils nous présentent sur quatre colonnes différents états du texte des différents schémas, les interventions orales et écrites des Pères conciliaires au cours des débats, les *modi* et les *relationes*. Cela est à la fois beaucoup et à la fois trop peu. Il est en effet très pratique de retrouver, en un seul volume, une partie de la documentation essentielle à la compréhension d'un document conciliaire. Il est surtout d'un grand intérêt de fournir un instrument qui permet une navigation assez aisée entre les remarques des Pères, leurs *modi* et les évolutions du texte. Cela représente indubitablement une avancée. De fait, ces sources ont beau être publiées dans les *Acta synodalia*, il n'est pas facile, pour le non-initié, de s'y retrouver. De plus, la présentation sous forme synoptique s'avère très pédagogique.

Cela dit, un tel recueil de la documentation disponible commande des choix. Cela va de soi et ce n'est pas simple. Quels sont en effet les documents les plus pertinents, quels sont ceux qu'on laisse tomber ? Dans le cas présent, on a laissé tomber pratiquement tous les documents qui ne sont



pas publiés dans les *Acta synodalia*. Ce sont pourtant les documents les plus difficilement accessibles aux chercheurs, ceux donc qu'il importe par-dessus tout de rendre publics. D'après mon expérience, l'accès aux seules sources publiées dans les *Acta*, si complètes soient-elles, limite encore notre compréhension de Vatican II. Seuls certains inédits nous permettent d'aller plus loin. Il nous faut donc souhaiter que les ouvrages rassemblant la documentation utile à la compréhension d'un texte conciliaire (Constitution, décret ou déclaration) donnent accès à des sources inédites. C'est là la condition si l'on veut progresser dans l'intelligence de certains documents conciliaires. Il faudra certes penser à publier certaines pages de journaux conciliaires de Pères ou d'experts ; des extraits de correspondances, mais également les procès-verbaux des commissions, commissions mixtes, sous-commissions, etc. Cette documentation, qui se trouve dans plusieurs fonds d'archives, mérite d'être rendue disponible. L'*iter* des textes conciliaires et les modifications à leurs versions successives n'en deviennent que plus faciles à interpréter.

Parmi les documents déjà publiés dans les *Acta*, il y en a plusieurs qui mériteraient de figurer dans de telles synopses qui sont, en fait, plus que des synopses. Je pense ici aux correspondances avec le Secrétariat général du concile, certains procès-verbaux de la Commission de coordination ou des réunions du Conseil de présidence ou des modérateurs, etc. Certaines décisions qui conduisent à des évolutions du texte ne trouvent leur explication que dans cette documentation déjà disponible, mais dispersée, dans les *Acta*.

Enfin, dernier problème mais pas des moindres, le rapport entre la préparation du concile et les travaux conciliaires eux-mêmes. Suivant les synopses présentées ici, la solution n'est pas exactement la même<sup>2</sup>. Par exemple, celle qui se rapporte à *Dei Verbum* ne présente que dans l'annexe I les schémas *De fontibus revelationis* préparés par la Commission théologique préparatoire. Le fait de ne pas retrouver ce texte dans la présentation synoptique limite la possibilité de constater l'évolution (ruptures et continuités) du texte entre la phase préparatoire et la période conciliaire. Je demeure persuadé que l'herméneutique de Vatican II est tout autant tributaire de l'observation de ce que l'on a rejeté (ce que l'on a refusé d'affirmer) que dans la simple lecture des affirmations des textes eux-mêmes. Le traitement, en annexe, ne permet pas de voir à quel point le concile a rompu avec une façon de traiter les problèmes et avec un certain nombre d'informations. De même, faut-il considérer seulement le texte *De fontibus* produit par la Commission théologique ou faut-il prendre en compte, dans cette histoire, ceux produits par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens : le *De verbo Dei* (août 1961) et le *De traditione et Scriptura* (avril 1962), non pris en considération à la Commission centrale préparatoire. Il est de plus en plus acquis qu'il importe également de considérer les débats à la Commission centrale préparatoire (les interventions des Pères sont déjà publiées), les *relationes* des commissions à la suite de ce premier échange, les débats à la Commission des amendements et le texte finalement soumis aux Pères. Déjà, au cours de la phase préparatoire, il y a suffisamment de textes (ou de versions) en circulation pour justifier l'établissement d'une première synopse. Il ne faut pas oublier qu'une part du concile s'est jouée à ce moment et que l'on ne peut pas comprendre le résultat final sans une attention à cette étape qui a finalement duré plus longtemps que les travaux conciliaires eux-mêmes.

Je me contenterai de soulever un dernier problème : le nombre de rédactions retenues. Ici, on se limite à quatre, alors que J.-J. Alemany et M.-A. Acebal nous avaient déjà présenté une « Estudio comparativo de sus cinco redaciones » (*Revista Espanola de Teologia*, 38, 1978, p. 141-167). De fait, l'*iter* conciliaire du *De revelationis* comprend plusieurs variantes, quelques-unes ne figurant

2. Pour la synopse sur *Lumen gentium*, on a introduit, dans la première colonne, certains chapitres du schéma préparatoire. Les autres sont placés en annexe.

pas ici. On pense en particulier à la version à laquelle était parvenue la Commission mixte, en janvier 1963, mais aussi les textes élaborés par la sous-commission *De divina revelatione*, en avril et octobre 1964.

À l'évidence, les problèmes sont nombreux et il n'y a pas de solutions simples à tous ces problèmes. Ces synopses, qui s'avèrent être d'importants instruments de travail pour les étudiants et les chercheurs, ont d'immenses mérites. Elles permettent surtout de rétablir l'historicité des énoncés et des enseignements conciliaires et s'avèrent des auxiliaires indispensables dans le travail d'interprétation des textes conciliaires. Leur publication nous suggère un vœu : la publication, sans doute dans une collection à créer, de documents inédits qui nous permettraient d'approfondir certains aspects des travaux de Vatican II. Et nous ajoutons deux suggestions : une plus grande prise en compte de la phase préparatoire, étape importante de Vatican II et indispensable à sa juste herméneutique, ainsi que la publication des procès-verbaux des commissions, commissions mixtes et sous-commissions qui éclairent, autant que la publication des *animadversiones*, des *relationes* et des *modi*, les choix rédactionnels qui ont été faits.

Les personnes qui œuvrent dans le domaine savent la somme de travail que représente la publication de ces synopses. On ne manquera pas de souligner ici la qualité du produit final. L'édition est fort soignée et le travail conduit avec grande précision. Les index des Pères et *periti* conciliaires s'avèrent très utiles. Ceux se rapportant aux références à l'Écriture sainte, aux textes magistériaux et à ceux des Pères et théologiens, moins fréquents, seront fort appréciés. On pourrait, sur cette base, mener une étude sur l'usage fait de l'Écriture et des textes magistériaux dans les textes ou débats conciliaires. On peut souhaiter que chaque document conciliaire connaisse un jour sa synopses. Sans doute que F. Gil Hellín est bien placé pour nous les offrir.

### *Publications de documents*

8. GIOVANNI XXIII, PAOLO VI, **Discorsi al Concilio**. A cura di monsignor Pasquale Macchi. Introduzioni del cardinale Vincenzo Fagiolo. Presentazione di monsignor Loris Capovilla. Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo s.r.l., 1996, 176 p.

Deux très proches collaborateurs des papes Jean XXIII et Paul VI, M<sup>grs</sup> Capovilla et Macchi, ont voulu rassembler en un recueil les discours d'ouverture et de clôture de chacune des sessions de ces deux papes du concile. Un tel ouvrage n'est pas sans susciter la curiosité des chercheurs, en raison des rôles qu'ont tenus l'un et l'autre, comme secrétaires particuliers des papes Jean et Paul. À n'en pas douter, ces deux hommes sont aujourd'hui des témoins qualifiés de premier plan et on connaît l'importance des témoins dans l'histoire. Enfin, il faut dire que les témoins de Vatican II sont de moins en moins nombreux. On était donc curieux de lire la présentation de l'ouvrage, signée par M<sup>gr</sup> Capovilla et l'introduction de M<sup>gr</sup> Macchi. Si l'on attend dans ces deux courts textes des informations sur les circonstances de la rédaction de ces textes, on sera vivement déçu. En effet, ces témoins qui bénéficient sans doute d'informations privilégiées n'ont pas voulu lever le voile sur les différents épisodes entourant la préparation de ces discours. Dans son introduction, M<sup>gr</sup> Macchi veut plutôt montrer la continuité entre les deux papes du concile, tous deux lombards, et qui, bien que différents par le style, le caractère, la formation et la culture, ont en commun le fait d'être mus par une grande inquiétude religieuse, pastorale et œcuménique et un profond désir de rencontrer l'homme, l'humanité et le monde contemporain (p. 14-15).

La seconde partie de l'introduction traite, elle, des destinataires de ces discours. Ici encore, on demeure sur sa faim. On sait combien les théories littéraires actuelles sur la réception indiquent

qu'il n'y a pas d'acte de parole sans que l'on ait en vue un destinataire précis que l'on veut convaincre et toucher. Il est donc insuffisant de dire que ces discours s'adressaient aux Pères conciliaires, aux observateurs et aux auditeurs. Cela tombe sous le sens et, pourrait-on ajouter, cela n'est pas évident. À qui s'adressait Jean XXIII lorsqu'il fustigeait les prophètes de malheur ? Avait-il en vue des destinataires particuliers ? Ces analyses peuvent être conduites à partir des méthodes proposées par W. Iser sur le lecteur implicite, mais il aurait été intéressant que des témoins de première main nous fournissent quelques indications à ce sujet.

Jusqu'ici l'histoire de la rédaction de *Gaudet mater Ecclesia* de Jean XXIII a été très bien mise en valeur (voir Melloni). On a dit beaucoup de choses sur sa réception au cours du concile, spécialement au moment du débat sur le *De fontibus* (voir Ruggieri), même si on ne dispose pas d'étude définitive à ce sujet. Il y a là un chantier pour les chercheurs. Il nous faudrait envisager également la réception, par le concile, des encycliques *Pacem in terris* et *Ecclesiam suam*, spécialement dans *Gaudium et spes*.

Si l'histoire de la rédaction et de la réception de l'ensemble de ces discours fait encore défaut, il faut ajouter qu'on dispose encore moins d'études méthodiques sur le destinataire implicite de ces propos. On le voit, la publication en un seul recueil des discours d'ouverture et de clôture de chacune des sessions du concile n'est qu'une première étape d'un travail qui reste encore à faire. Enfin, ce petit livre suggère une étude, non partisane et non polémique, du rapport entre les deux papes du concile. On ne saurait comparer l'action de Paul VI et celle de Jean XXIII sans situer dans son contexte l'action respective de l'un et de l'autre qui ont eu à diriger le concile, non seulement avec des tempéraments différents, mais également dans des circonstances bien différentes. Jusqu'ici, une étude sereine et non apologétique nous manque sur cette question.

9. Giovanni Battista MONTINI, **Discorsi e Scritti Milanese (1954-1963)**. Trois volumes, Brescia, Istituto Paolo VI, 1997, 5942 p.

Les discours et écrits milanais de Giovanni Battista Montini ne font pas directement partie des publications récentes autour de Vatican II. Pourtant, ils ont certainement une place dans cette chronique. D'une part, en raison de l'importance de l'auteur, le cardinal Montini qui allait être élu pape en 1963 mais qui, bien avant son élection, allait se distinguer à Vatican II. Non pas qu'il ait fait beaucoup de tapage — sa formation dans la diplomatie vaticane lui avait fait adopter d'autres méthodes —, mais son action n'en a pas moins été déterminante, avant la réunion du concile et au cours de la première session. Même s'il n'a pas signé la *Supplique Léger* (septembre 1962), il était partie prenante, avec quelques autres cardinaux du centre de l'Europe, aux différentes initiatives qui, au cours de l'été 1962 et au cours de la première session, cherchaient à donner un programme cohérent au concile. Son discours du 5 décembre 1962 (t. III, p. 5 426-5 429), quelques jours avant la clôture de la première session, couronnait ces efforts.

Certes, plusieurs évêques, même parmi les protagonistes les plus marquants du concile, ont publié un recueil de leurs lettres pastorales. Cela n'est finalement pas exceptionnel. Toutefois, c'est plus rare que l'on dispose d'une édition assez complète des autres écrits d'un évêque, et plus exceptionnel encore lorsque l'on dispose de leurs discours. Ici, cette édition « luxueuse », en trois volumes, nous offre, dans un même ensemble, lettres pastorales, écrits divers et discours d'un protagoniste important à Vatican II. Le premier tome couvre les années 1954-1957. Il n'intéresse donc pas la période conciliaire. Le deuxième (1958-1960), nous y conduit directement. On retiendra surtout dans cet ensemble le Message « Sarà il maggiore questo concilio » qu'adressait à ses diocésains le cardinal Montini, le lendemain de l'annonce de la prochaine convocation d'un concile par Jean XXIII, le 25 janvier 1959. Très peu de cardinaux (voir les *Acta et documenta*) ont répondu

aussi rapidement à cette annonce inattendue de Jean XXIII. Plus rares encore sont ceux qui, dès ce jour, ont pris la mesure de l'événement à venir et ont eu une réaction qui correspondait à la dimension qu'allait prendre par la suite l'événement. Dans le tome III (1961-1963), on s'intéressera surtout aux sept lettres que Montini adresse, de Rome, à ses diocésains de Milan et les interventions qu'il prononce dans l'Assemblée conciliaire.

Deux raisons supplémentaires m'ont amené à attirer l'attention des lecteurs sur cet ensemble : d'une part, il importait de souligner les nombreuses publications de l'Istituto Paolo VI de Brescia sur la contribution de Paul VI à Vatican II. Une première série de colloques, dont les actes sont publiés, ont exploré ce thème dans ses différents aspects. Ensuite, je veux signaler la source importante que représentent les lettres pastorales et les discours lorsqu'il s'agit de faire l'histoire de Vatican II. Cette source n'a probablement pas assez été considérée jusqu'ici. Si, comme c'est le cas ici, des publications rendent disponible ce matériau, nous pensons notamment au projet de publication de lettres pastorales des évêchés du centre franciscain de Vérone, il n'y a pas à ce jour d'études partielles ou d'ensemble sur ce matériau encore trop peu exploité. Certes, ce genre, dans l'ensemble des sources, apparaîtra trop souvent conventionnel. Il faut aller au-delà de cette apparence. À l'examen, on découvre que ces discours et ces écrits, d'un genre bien particulier, ont réellement une place à l'intérieur d'un ensemble complexe de sources sur Vatican II. Il faut certes s'en servir critiqueusement et ne pas leur demander ce qu'elles ne peuvent offrir. Comme de toute autre source, il faut en faire un bon usage. Cette réserve étant faite, leur usage indique qu'elles mettent en lumière des aspects qui demeuraient par ailleurs souvent obscurs.

Enfin, on a affaire ici à une édition de grande qualité, illustrée, et qui inclut un index chronologique. Un index thématique aurait fort bien complété cet ensemble volumineux et nous aurait permis de naviguer avec plus d'aisance à travers ces 5 942 pages.

### *Actes de colloque*

10. M.T. FATTORI et A. MELLONI, éd., **Experience, Organisations and Bodies at Vatican II**. Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999, 484 p.

Ce deuxième ouvrage, issu d'un colloque tenu à Bologne en 1996, nous présente des contributions fort intéressantes qui rendent compte, de manière plus complète encore, de l'événement conciliaire dans toute sa richesse. L'ouvrage se divise en trois parties : les conférences épiscopales (six contributions), les sources et les leaders (quatre contributions), les organisations et les milieux (cinq contributions).

La première partie nous fait non seulement découvrir une forme de regroupement qui a eu une grande importance à Vatican II, mais elle nous permet surtout de porter notre regard au-delà de l'Europe. En effet, Vatican II, premier concile du second millénaire dont une majorité de Pères ne vient pas de l'Europe, rompt avec la tradition conciliaire moderne par le fait qu'il rassemble des évêques de tous les continents, ce qui n'était manifestement pas le cas à Trente qui, au cours de sa session la plus suivie (1563) n'a réuni que 200 évêques, quasi tous italiens. C'était encore à peine le cas à Vatican I où les deux tiers des évêques étaient encore européens. Signe des temps, avec Vatican II, le tiers-monde en émergence au début des années 1960, entre en concile et commence à prendre la parole dans l'Église catholique, mouvement qui ne fera que s'amplifier par la suite.

La première contribution de cette série, celle de L.-J. Baraúna, « *Alguns aspectos da participação no Concílio Vaticano II* », oriente notre attention vers le Brésil dont l'épiscopat était, numéri-

quement, parmi les cinq plus importants au concile Vatican II (174 évêques). C'est dire à quel point il importe d'examiner la participation brésilienne à Vatican II, de dépasser les clichés et les idées reçues, d'éviter de réduire cette participation à M<sup>gr</sup> Sigaud. L'auteur présente, assez factuellement, la participation des évêques brésiliens, depuis les *vota*, assez hétérogènes, souvent conformistes, et dont il avait par ailleurs présenté une analyse, jusqu'à la fin du concile. Pour les Brésiliens, le concile semble arriver au bon moment, favorisant dans cette Église le passage d'un fonctionnement plus autoritaire et centralisé à un autre qui admet la délibération et la libre expression. Au moment où le CELAM se met en place, Vatican II apparaît ici comme un événement qui survient à un moment opportun. Si 114 évêques brésiliens ne sont pas intervenus au concile, ni par écrit ni *in aula*, cela ne veut pas dire que Vatican II n'a pas constitué pour eux un événement important. Au contraire, il a représenté une véritable « université » où les évêques brésiliens ont appris à vivre la collégialité et à élaborer une réflexion théologique et pastorale, grâce aux travaux conciliaires officiels bien sûr, mais également à travers les conférences et discussions — celles de la *Domus Mariae*, patronnées par l'épiscopat brésilien —, de même que par la participation des Brésiliens à d'autres forums. C'est du creuset conciliaire que va émerger l'Église brésilienne qui sera par la suite en mesure de travailler de manière coordonnée et comme corps, élaborant même un plan pastoral conjoint pour les années post-conciliaires. Si l'activité para-conciliaire des Brésiliens est importante, il ne faudrait pas négliger pour autant la participation des Brésiliens aux travaux conciliaires *stricto sensu*, aussi bien au cours de la phase préparatoire (10 consultants dans les commissions préparatoires) que dans la période conciliaire elle-même, soit dans les travaux des congrégations générales (présentation statistique des interventions *in aula*, p. 8-9), soit dans les commissions. D'ailleurs, l'épiscopat brésilien, comme les autres, avaient ses leaders ou ses figures de proue : A. de Castro Mayer (28 interventions), G. de Proença Sigaud (10 interventions, leader du *Coetus internationalis patrum*) et Hélder Camara (4 interventions, membre de la Conférence des 22 et leader du groupe Jésus, l'Église et les pauvres). L'A. présente d'ailleurs ces deux figures contrastées, le premier, anti-réformiste, contre la réforme agraire et en faveur du gouvernement militaire, mena, au concile, une croisade en faveur de la définition de nouveaux dogmes mariaux, du renforcement du pouvoir du pape et contre le communisme, le socialisme, la collégialité, le dialogue œcuménique et interreligieux, etc. À l'opposé H. Camara, secrétaire du CELAM et doué d'un grand sens de l'organisation, a permis à l'Église brésilienne de nouer contact avec les grandes figures de la majorité, de développer le dialogue dans l'Église brésilienne et de favoriser le travail en commun. Fait plus important encore, par ses talents de communicateur, Dom Hélder permit, avec d'autres, de répercuter l'expérience du concile dans l'Église brésilienne elle-même, par ses lettres, ses articles, ses entrevues. Ces deux figures à elles seules, toutes deux engagées dans des collectifs qui ont marqué le concile, indiquent bien que, au-delà des conférences épiscopales, des « lobbies » transversaux ont marqué les travaux conciliaires.

La deuxième contribution (P. Dabezies, « Los obispos del Uruguay en el concilio Vaticano II ») fait voir une Église qui nous est encore moins connue, celle de l'Uruguay. La première partie nous présente un profil de l'Uruguay et de son Église à la veille de Vatican II. Au moment de l'annonce du concile, nous sommes, aussi bien pour le pays (avec l'entrée au gouvernement d'un nouveau parti, après 90 ans d'hégémonie du Parti Colorado) que pour l'Église, au seuil d'une nouvelle étape. Après avoir dû défendre pendant de longues années son droit à l'existence (à la suite de la séparation de l'Église et de l'État en 1917), l'Église uruguayenne commençait à se sentir à l'aise : élévation au cardinalat de M<sup>gr</sup> Barbieri en 1958, érection de trois nouveaux diocèses, nomination d'évêques auxiliaires et multiplication rapide des paroisses. Dans cette Église de plus en plus prospère, des mouvements de renouveau commençaient à se manifester : mouvements de jeunesse (action catholique), renouveau de la théologie influencée par les dominicains français de

Montevideo, début des mouvements liturgique et catéchétique. Dabiezies insiste pertinemment sur la formation des membres de cet épiscopat, la très grande majorité formés à Rome, souvent en droit canonique, sauf exception à Montevideo, et la plupart ayant une expérience dans l'Action catholique. Les *vota* des évêques uruguayens, réalisés la plupart du temps sans consultation ni coordination, abordent surtout des questions de type disciplinaire ou pastoral (extension des facultés des évêques, formation des clercs, autorité de l'évêque sur les religieux et collaboration avec le clergé séculier, l'action catholique des laïcs, etc.). Sauf pour Barbieri qui réclame la proclamation d'un dogme marial et qui est préoccupé des erreurs et hérésies à combattre. Ces *vota* sont essentiellement préoccupés de questions intra-ecclésiales et sont, tout compte fait, assez conformistes. Ils reflètent généralement la mentalité romaine acquise par les évêques au moment de leur formation. Par la suite, Dabiezies tente de saisir, à travers les lettres pastorales des évêques entre 1959 et 1962, l'évolution de cet épiscopat au cours de ces trois années préparatoires au concile. Cette évolution est fort dépendante des allocutions et écrits de Jean XXIII au cours de cette période. On prend ainsi progressivement conscience de la nécessité d'entreprendre une rénovation-adaptation de la vie de l'Église. Cette conscience pouvait s'appuyer sur des ferments rénovateurs présents dans cette Église, spécialement l'Action catholique et tout le renouveau de la réflexion sur les rapports entre chrétiens et société, inspiré par Mounier et Lebret et stimulé par l'expérience démocratique au Chili, la révolution cubaine, etc. Chez les fidèles, on pouvait noter de très grandes attentes à l'égard du concile. La revue *Criterio* s'en faisait le porte-parole. La participation de ce petit épiscopat (12 évêques, soit 0,45 % des évêques rassemblés) aux travaux conciliaires eux-mêmes n'est pas vraiment significative. On compte 72 interventions, la totalité, moins une, fut faite par écrit et, très souvent (53), à l'initiative d'autres évêques. C'est dire que ces évêques se sont souvent liés aux travaux d'autres épiscopats, surtout d'Amérique latine, M<sup>re</sup> Silva Henriques (Chili) et même McGrath (Panama) apparaissant comme des références. Cet épiscopat s'est vite associé à la majorité conciliaire, a appris à travailler ensemble et s'est préoccupé, au moment des intersessions et au moyen de lettres pastorales, de mettre l'Église uruguayenne en « état de concile ».

La troisième contribution (A.S. Lazzarotto, « I vescovi cinesi al concilio ») nous fait passer de l'Amérique du Sud à la Chine qui, au moment de l'ouverture de Vatican II, bien que placée dans une situation dramatique, n'en comptait pas moins de 114 sièges résidentiels et 31 préfectures apostoliques. À l'inauguration du concile, la Chine n'était représentée que par quatre évêques ayant juridiction dans la République populaire de Chine. Il y avait bien ceux de Taïwan, Hong Kong et Macao et de nombreux autres évêques missionnaires vivant en Occident et qui avaient pratiquement perdu tout contact avec leur diocèse. Ici encore, on examine la contribution de l'épiscopat chinois depuis la phase antépréparatoire (envoi des *vota*) jusqu'à la fin du concile. On note en particulier, au cours de la phase préparatoire, des initiatives visant à susciter l'union des fidèles aux travaux conciliaires : lettre pastorale collective des sept évêques de Formose, des conférences radiophoniques à Taipei, lettre pastorale à Hong Kong, etc. Au moment des travaux conciliaires eux-mêmes, on retient surtout la contribution du cardinal Tien, membre du Conseil de présidence, mais surtout actif à la Commission *De missionibus*, qui mit en avant l'idée de créer un secrétariat pour les non-chrétiens. M<sup>re</sup> Lokuang est sans doute l'autre protagoniste important de ce groupe. Nommé à la Commission *De missionibus*, il fut également très actif dans les travaux des congrégations générales, soulignant toujours l'importance des cultures locales, aussi bien dans son intervention dans le débat sur la liturgie que celle qu'il fit sur la culture, au moment de la discussion de *Gaudium et spes*. La question de l'activité missionnaire retint également l'attention de cet épiscopat, M<sup>re</sup> Lokuang y revenant aussi bien au moment du débat sur l'apostolat des laïcs que sur le *De missionibus*. Naturellement, on ne sera pas surpris d'apprendre que cet épiscopat s'est également intéressé à la question de la liberté religieuse et à celle du communisme. Plus important encore que

ces interventions, le concile a représenté un moment privilégié de rencontre pour cet épiscopat chinois dispersé. Peu après l'ouverture du concile, le cardinal Tien convoquait une réunion de tous les « prélats » qui avaient été ou étaient en Chine. Au total, douze réunions eurent lieu, coordonnées par M<sup>gr</sup> Lokuang qui agissait comme secrétaire du groupe.

De la Chine, nous passons à l'Inde, avec la contribution de P. Pulikkan (« Indian Bishops in the first session : From a slow start to an emerging conciliar ethos »). Au moment de Vatican II, l'épiscopat indien était, du point de vue numérique, le septième plus important du monde. Il mérite donc qu'on s'y attarde un peu. P. Pulikkan, qui a soutenu une thèse sur la participation des évêques indiens à Vatican II était le mieux placé pour faire état de cette participation au cours de la phase antépréparatoire, préparatoire et à la première session. L'A. passe d'abord longuement en revue les *vota* des évêques indiens, leur contenu, aussi bien en ce qui concerne l'Église *ad intra* (la possibilité de salut hors de l'Église, la mariologie, l'autorité du pape, la décentralisation de la curie romaine, les relations entre les différents rites, le ministère de l'évêque et des prêtres, les religieux, le renouveau liturgique, les missions et l'œcuménisme) que l'Église *ad extra* (le communisme, le contrôle des naissances, le droit des minorités, les médias, l'éducation, l'engagement social, etc.). Là aussi, cet ensemble de *vota* semble assez conformiste, les évêques se contentant de répondre à cette consultation comme ils avaient l'habitude de le faire pour les questionnaires venant de Rome, ne percevant pas réellement le caractère extraordinaire de cette consultation. Ces *vota* semblent également bien enracinés dans les préoccupations du temps et du lieu : le communisme apparaissant l'ennemi principal de l'Église alors que l'on se montre largement favorable à l'adaptation de la liturgie et du droit ecclésial aux coutumes locales, ce qui signifie également le souhait d'une plus grande décentralisation de l'Église. Une personne émerge dès ce premier moment : le cardinal D'Souza. Au cours de la phase préparatoire, sept évêques participèrent aux travaux des commissions préparatoires. L'A. ne signale pas par ailleurs les efforts accomplis en Inde par les évêques pour mettre leurs fidèles en « état de concile ». À la première session, les évêques indiens, logés pour la plupart dans le même hôtel, organisèrent sur une base hebdomadaire des rencontres avec d'éminents théologiens. Toutefois, ils ne bénéficiaient pas d'experts pour les conseiller et ne disposaient pas de ressources logistiques pour travailler. Au cours du débat sur la liturgie, on trouve chez eux de fervents partisans de l'usage des langues vernaculaires et d'ardents promoteurs de la décentralisation de l'autorité en faveur des conférences épiscopales en matière de discipline liturgique. Il s'agit là sans doute de la contribution la plus significative de cet épiscopat au cours de la première session.

A. Zambarbieri fait ensuite état de la participation des évêques japonais à Vatican II, qui constituait la première présence d'évêques japonais à un concile. On ne sera pas surpris, là encore, de constater qu'on est sensible aux coutumes locales dans le domaine liturgique, ainsi qu'aux relations avec les croyants d'autres religions (question de l'appartenance à l'Église, de la liberté religieuse, du dialogue avec les non-chrétiens, de l'ouverture œcuménique), d'autres questions étant abordées de manière beaucoup moins ouverte (propositions de nouveaux dogmes, notamment au sujet de Marie, et dénonciations du relativisme, de l'existentialisme, etc.). Au nombre des autres questions qui retinrent l'attention, mentionnons celle du diaconat conféré à des hommes mariés, celle de la bombe atomique et celle des missions.

La sixième et très longue contribution de ce premier ensemble (74 pages), celle de L. Zanata, nous fait retourner en Amérique latine, en Argentine cette fois. L'A. ne nous présente alors que la contribution de cet épiscopat au cours de la première période et de la première intersession (1962-1963). Avec force détail, il nous montre la tension qui existait dans cet épiscopat entre une tendance curialiste, personnifiée par le cardinal Caggiano, et une autre plus avant-gardiste représentée surtout

par Devoto, Zazpe et la revue *Criterio*. Cette polarisation a eu pour effet de paralyser ce géant (47 diocèses) et de le réduire au silence. Il n'y a pas eu réellement moyen de parvenir à une action collégiale, la conférence épiscopale étant contrôlée par Caggiano formé au catholicisme intégral de l'entre-deux-guerres et à l'Action catholique quasi conçue comme une réplique du fascisme. À côté de Caggiano, 8 des 11 membres de la Commission permanente étaient nés à la fin du siècle précédent, ils étaient âgés de 65 à 74 ans et avaient été ordonnés évêques entre 1927 et 1943. L'épiscopat argentin comprenait également un autre groupe d'évêques (25), tous ordonnés entre 1957 et 1961 à la suite du déblocage du long conflit entre l'État péroniste et le Saint-Siège. On créa alors 25 nouveaux diocèses et une nouvelle génération entra, en bloc, dans cet épiscopat un peu figé. Un conflit de génération devait en résulter. La fracture n'était pas simplement générationnelle, mais également géographique. Les nouveaux évêques étaient surtout urbains et leur formation, surtout européenne, différait de celle de leurs prédécesseurs. Tout au long de la première session, cette différence de génération et de sensibilité devait paralyser les travaux de l'épiscopat argentin. Les plus jeunes, autour de Devoto et de Zazpe, devaient faire montre de beaucoup de dynamisme, constituant un centre de documentation, organisant des débats et des conférences, participant activement aux activités organisées par d'autres épiscopats et mettant sur pied une équipe de travail, le *Coetus argentino* chargé d'étudier les schémas mis à l'étude et de préparer des interventions à leur sujet. Cela a d'ailleurs été le cas lors du débat sur la liturgie, le *De fontibus*, l'œcuménisme, etc. Ces travaux, souvent coordonnés avec ceux des autres épiscopats, notamment celui du Chili, ont conduit à la préparation d'interventions orales ou écrites. Ce groupe était d'ailleurs à même de relayer son point de vue à travers les revues *Criterio* et *Teologia*, qui vont contribuer à enraciner ses idées en Argentine.

Toutes ces contributions sont fort utiles pour élargir notre regard sur Vatican II, qui se limite souvent aux activités des ténors ou d'un nombre finalement assez restreint de protagonistes. On voit bien que, sur des questions aussi importantes que la réforme liturgique — notamment ses points névralgiques, celui de l'usage du vernaculaire, celui de l'attention aux coutumes et à l'art local et celui de l'autorité des conférences épiscopales en matière liturgique —, le concile n'était pas simplement une affaire d'Occidentaux entraînant les évêques de la périphérie. Cela est également vrai pour ce qui a trait au débat sur le *De fontibus*. Les travaux du *Coetus argentino*, pour se limiter à cet exemple, montre bien que l'évolution des esprits n'est pas simplement tributaire des remarques de Schillebeeckx ou de quelques autres théologiens européens. Même chose au sujet de l'œcuménisme, au moins en ce qui a trait au chapitre sur les rapports entre les chrétiens et les croyants des autres religions. Pareillement, sur le *De Ecclesia* (la décentralisation de la curie était souhaitée par un très grand nombre) et sans doute aussi sur le *De missionibus*, sur la liberté religieuse, sur la culture, les armes atomiques, etc. Ces contributions nous montrent que Vatican II ne s'est pas fait sans l'apport des jeunes Églises, même si elles n'ont pas toujours fait du bruit en congrégation générale ou dans les commissions. Il n'y avait pas de majorité possible sans l'appui d'épiscopats nombreux comme ceux du Brésil et de l'Inde, par exemple. La majorité conciliaire, on doit la trouver dans tous ces évêques, parfois sans nom et sans visage, qui ont fait Vatican II. Certes, ce nouvel éclairage sur Vatican II n'est pas encore complet. La contribution de Zanata, par exemple, procède surtout à partir des sources de l'une des parties en cause. On peut le déplorer, mais cela est sans doute inévitable, à cette étape-ci. On aura remarqué, au-delà du lieu d'enracinement qui conduit à des sensibilités particulières sur certaines questions (mission, culture, armes atomiques, etc.), que la formation des évêques et leur expérience semblent être des déterminants à retenir.

La deuxième partie, sources et leaders, nous présente des contributions particulières de l'un ou l'autre protagoniste de Vatican II. Les contributions de Léo Declerck (« Brève présentation du



“Journal conciliaire” de M<sup>re</sup> Gerard Philips ») et de Rudolf Pacik (« Das konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ ») croisent la présentation de leaders incontestés et l’exploration d’une source spéciale, le journal conciliaire. M<sup>re</sup> Philips représente un incontournable. Plusieurs l’ont dit : Vatican II est grandement redevable au travail acharné de G. Philips. Ici, après une présentation technique de son « Journal conciliaire », Léo Declerck, un témoin privilégié, nous en livre quelques pages importantes, la plupart se rapportant au *De Ecclesia*, depuis l’origine du schéma Philips à la mi-octobre 1962 jusqu’au jugement d’ensemble qu’il fera du schéma voté, le 24 mai 1965, en passant par tous les passages étroits qui ont caractérisé l’*iter* du texte, notamment l’étape de la *Nota praevia explicativa*, en novembre 1964. On notera au passage que M<sup>re</sup> Philips n’a pas élaboré de manière isolée son schéma, mais l’a fait de manière concertée, en consultant les *periti* allemands en janvier 1963, et aussi en étroite collaboration avec Congar ou les Hollandais. En plus de ces pages sur le *De Ecclesia*, L. Declerck nous livre également une page importante et « éprouvante » pour M<sup>re</sup> Philips, une page se rapportant aux *modi* pontificaux sur le mariage, en octobre 1965, alors qu’on essayait de finaliser au même moment le *De revelatione*. Terrassé par une crise de cœur, Philips, mis sous pression, a dû rendre les armes. En finale, l’A. tente de dégager un portrait de M<sup>re</sup> Philips : homme conciliant et pacifique, possibiliste et ouvert au compromis, capable de respect pour ses opposants, fin politique, formé au travail parlementaire, maîtrisant parfaitement la procédure, l’art oratoire, ne manquant pas de ressources de *debater*, l’homme est également profondément enraciné dans une spiritualité qui le rend proche des simples chrétiens. On n’a plus qu’à souhaiter que ce « Journal conciliaire » Philips soit un jour publié en raison de l’importance de ce protagoniste.

R. Pacik nous présente, lui, le journal conciliaire de J. Jungmann, 116 pages qui couvrent la période conciliaire, depuis le 10 octobre 1962, mais également la période post-conciliaire où se déploie la réforme liturgique, jusqu’au 18 octobre 1971. Ces pages nous font tour à tour découvrir Jungmann comme participant à la Commission préparatoire de liturgie, observateur du débat *in aula*, conseillers de quelques Pères conciliaires et protagonistes des travaux de la Commission conciliaire sur la liturgie. En conclusion, l’A. s’interroge sur la signification du journal Jungmann, concluant qu’il s’agit d’une source incomparable, au moins en ce qui a trait aux travaux de certaines sous-commissions. Pour finir, on évoque l’éventuelle édition de ce journal.

Ce n’est pas à partir d’un journal conciliaire, mais en considérant l’ensemble des archives Rahner conservées à Würzburg qu’E. Klinger évoque la participation de Karl Rahner à Vatican II, signalant en particulier quelques documents d’importance, depuis la première période, avec sa « *Disquisitio brevis de Schemata De fontibus revelationis* », jusqu’à la quatrième période, avec ses remarques sur le schéma *De Ecclesia in mundo huius temporis*. À juste titre, pour rappeler la contribution de Rahner à Vatican II, Klinger insiste sur son apport à la discussion concernant la révélation, à celle portant sur la constitution sur l’Église, enfin, à la constitution pastorale sur l’Église que Rahner était loin d’apprécier. Dans l’ensemble de ces débats, Klinger fait ressortir les positions anthropologiques et théologiques de Rahner.

Pour sa part, Philippe Denis (« Archbishop Hurley’s Contribution to the Second Vatican Council »), nous projette à nouveau en dehors de la sphère européenne et nous présente, non pas un théologien, mais un Père conciliaire. Cet évêque d’Afrique du Sud allait se révéler une figure importante de Vatican II, auquel il participa de manière particulière comme membre de la Commission centrale préparatoire, avec deux autres évêques africains (Yago et Rakotomalala), et comme membre de la Commission sur la formation des prêtres. Même si ses *vota* étaient les plus élaborés parmi ceux envoyés par les évêques d’Afrique du Sud, c’est surtout à la Commission centrale préparatoire qu’il s’illustra. Il a été parmi les premiers à tirer la sonnette d’alarme, en avril 1962,

indiquant que la préparation du concile n'allait nulle part avec le type de documents qu'on avait préparé en vue de la discussion. Dès lors, il prend contact avec des figures éminentes de l'épiscopat européen (Suenens, Frings, König) ; pourtant ceux-ci ne l'associeront pas à leurs initiatives de l'été 1962 lorsqu'ils voudront donner un nouveau cours aux travaux conciliaires. Seul Chenu avait pris contact avec lui au moment de l'élaboration de son *Message au monde*. Hurley s'avère, de fait, avec Léger, le seul évêque non européen à qui ce projet avait été envoyé par Chenu. Au cours du concile, Hurley intervint à 10 reprises en congrégation générale (Rugambwa est le seul évêque africain à être intervenu plus souvent que lui), spécialement sur la liturgie, la révélation, la liberté religieuse, les laïcs et la formation des prêtres, et soumit quatre fois des remarques écrites sur les textes en discussion. Sans compter toutes les fois où il s'est associé aux interventions ou aux remarques d'autres confrères. C'est toutefois surtout à titre de membre de la Commission sur les séminaires et l'éducation catholique que D. Hurley devait s'illustrer. Déjà, il avait consacré une bonne part de ses *vota* à cette question, mais il devait l'approfondir tout au long du concile à titre de membre clé de la commission, même si son idée la plus originale, une meilleure articulation entre formation spirituelle et pastorale, ne parvint pas à s'imposer complètement. Non seulement M<sup>gr</sup> Hurley a-t-il su être actif à Rome, l'un des plus actifs parmi les 260 évêques africains, mais il a également réussi à diffuser les idées conciliaires dans son diocèse, envoyant chaque semaine, à partir de la deuxième session, un article au journal *The Southern Cross*, qui faisait écho aux travaux conciliaires.

La dernière partie de l'ouvrage, « Organisations and Milieux », nous permet, par différents biais, de suivre l'*iter* d'un document conciliaire. Ainsi, Maria Teresa Fattori, à travers les travaux de la Commission *De fidelium apostolatu*, nous fait suivre l'évolution du schéma sur l'apostolat des laïcs, du mois de mai 1963 au mois de mai 1964. Au cours de cette période relativement brève, ce schéma, qui n'avait pu réellement bénéficier d'une seconde préparation au moment de la première intersession, se voit maintenant pris en tenailles. Le souci de voir réduire le nombre et la longueur des schémas (spécialement le plan Döpfner) le menace directement et les travaux sur le *De Ecclesia* lui portent ombrage : le schéma doit-il se réduire à des considérations de l'ordre de l'organisation concrète, ou doit-il approfondir le statut théologique du laïc et de sa mission dans l'Église ? Au cours de cette période, on voit défiler plusieurs rédactions de ce schéma qui bute finalement toujours sur les mêmes problèmes : la définition du laïc (définition négative ou positive) ; les domaines de l'activité des laïcs (apostolat direct à la promotion du Règne de Dieu, action caritative, action temporelle) ; les rapports entre laïcs et hiérarchie. D'autres problèmes sous-tendent tous ces travaux : la participation des laïcs à la Commission et le rapport entre la Commission de l'apostolat des laïcs et la Commission doctrinale.

A. Greiler, auteur d'une thèse sur le Décret sur la formation des prêtres, nous offre ici une vue d'ensemble sur l'histoire de ce texte, la faisant commencer au cours de la période pré-conciliaire où l'on peut déjà observer un malaise autour de la question. Suit une présentation panoramique des *vota*, qui insistent sur la nécessité d'un renouveau de la formation des prêtres dans les séminaires (spécialement dans les domaines de la bible, de la morale et de la pastorale), et des travaux de la Commission préparatoire tenaillée entre les idées mises en avant par la congrégation pour les séminaires présidée par le cardinal Pizzardo qui promeut la sauvegarde du latin, la place des études thomistes et la centralisation des compétences entre les mains de la congrégation, et celles des autres membres qui voudraient desserrer un peu cet étau. Au cours de la phase conciliaire, il faudra attendre le mois de novembre 1964 avant que le schéma ne soit introduit *in aula*. Toutefois, la nécessité de devoir réduire les schémas avait fait ici aussi son œuvre. Cette nécessaire réduction avait conduit, avant le débat, à une réécriture du schéma qui ne passa pas pour autant comme une lettre à la poste. L'A. note, en finale, plusieurs acquis du schéma, malgré toutes ses faiblesses : la

priorité donnée à l'Écriture sainte, la décentralisation de la formation en direction des conférences épiscopales, etc.

Pour sa part, Sylvia Scatena nous présente les moments clés et les passages importants du schéma sur la liberté religieuse, depuis la préparation du concile jusqu'à la seconde intersession. Elle relate d'abord longuement (15 pages) l'impossible coopération, au moment de la phase préparatoire, entre la Commission théologique, qui avait également développé, dans le *De Ecclesia*, une réflexion sur la question de la liberté religieuse, et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens qui, dès 1960, s'était attelé à la rédaction d'un schéma sur la liberté religieuse. Cette bataille larvée entre les deux organismes préparatoires ne trouve d'ailleurs pas de solution dans les discussions du mois de juin 1962 lors de la septième et dernière session de la Commission centrale préparatoire, même si le schéma du Secrétariat rencontre une meilleure audience que les développements sur le sujet que l'on trouve dans les chapitres IX et X du *De Ecclesia*. La discussion tardive du *De Ecclesia*, qui ne se conclut pas même par un vote d'orientation, ne parvient pas à clarifier les choses. Il faudra donc attendre les travaux de la nouvelle Commission de coordination pour que les choses se clarifient un peu. Il devenait clair que la question n'était plus traitée dans le *De Ecclesia*, mais cela ne réglait pas tous les problèmes, d'autant plus que la Commission doctrinale refusait de coopérer avec le Secrétariat à l'élaboration d'un schéma sur la liberté religieuse et la tolérance. L'impasse semblait persister jusqu'au moment où l'on pensa traiter la question dans le cadre des relations avec les frères séparés, ce qui donnait au Secrétariat la compétence entière sur la question. Toutefois, l'affaire n'allait pas être si vite réglée, puisque la Commission sur les Églises orientales avait également des prétentions en matière œcuménique. Puisque le schéma sur l'œcuménisme devait être discuté à la seconde période, le temps était donc compté. Finalement, la liberté religieuse trouva sa place dans le chapitre V du schéma sur l'œcuménisme qui reprenait substantiellement le texte élaboré par le Secrétariat au mois de mai 1963. On n'était pourtant pas au bout de ses peines, puisque les antagonismes entre différentes instances conciliaires, cette fois entre le Secrétariat général du concile et la Secrétairerie d'État (plus sensible aux dimensions politiques du problème, notamment en Espagne et aux États-Unis), allaient retarder l'impression du schéma. Finalement, après que le schéma eut été soumis à une sous-commission de la Commission théologique, et à la suite d'un débat assez vif en Commission théologique, le chapitre V a pu être introduit au concile. M<sup>gr</sup> De Smedt prononçait alors la première d'une longue série de *relationes* sur le schéma. Suivit, au cours des mois de février et mars 1964, l'envoi des *animadversiones* des Pères qui devaient orienter la rédaction d'un nouveau texte, lui aussi soumis au plan de réduction mis en avant par le cardinal Döpfner.

On pourrait enchaîner directement avec la contribution de Mathijs Lamberigts, qui nous présente l'apport de M<sup>gr</sup> De Smedt à Vatican II, tant l'évêque de Bruges est lié au schéma sur la liberté religieuse. Toutefois, il ne faut pas limiter la participation conciliaire de M<sup>gr</sup> De Smedt à son rôle proéminent dans le débat sur la liberté religieuse. M. Lamberigts évoque le parcours conciliaire de l'évêque en commençant par présenter ses *vota*, assez traditionnels, pour faire ensuite état plus longuement de sa contribution au concile en soulignant ses activités comme membre du Secrétariat pour l'unité des chrétiens et, plus spécifiquement, comme membre de la Sous-commission *De libertate religiosa*. L'auteur fait ensuite état des interventions de M<sup>gr</sup> De Smedt au concile. On notera en particulier ses interventions de la première session sur le *De Revelatione* et celle sur le *De Ecclesia*, où il dénonçait la trilogie du triomphalisme, du juridisme et du cléricalisme. Par la suite, l'A. relate les interventions de M<sup>gr</sup> De Smedt comme relateur du schéma sur la liberté religieuse, de même que ses activités au sein de la Commission *De libertate religiosa*. La dernière partie du chapitre, plus synthétique, présente quelques observations au sujet de l'apport de M<sup>gr</sup> De Smedt au concile. Il faut d'abord souligner, avec M. Lamberigts, le sens de l'organisation de

l'évêque, ses talents d'orateur et son engagement entier et dynamique en faveur de la liberté religieuse. Il faut reconnaître cependant sa propension à en faire une affaire personnelle, laissant ouverte la question de ses relations avec J. Courtney Murray et ses propres positions théologiques.

Pour sa part, J. Schmiedl consacre un chapitre au rôle du secrétaire de la commission préparatoire *De religiogis*. Sur la base des archives de J. Rousseau, l'auteur reconstitue le rôle déterminant du secrétaire dans l'élaboration d'un texte. Avec ce schéma, on aborde toute la question du « lobby » religieux au concile, ce qui est loin d'avoir encore fait l'objet d'une étude approfondie.

Ce volume représente une contribution importante aux études sur Vatican II. Il nous permet non seulement de découvrir les contributions d'épiscopats dont on ne parle pas très souvent, mais il nous donne également d'approfondir le rôle d'acteurs éminents du concile et de suivre l'*iter* conciliaire de textes — la plupart des décrets — souvent négligés.

### *Monographies*

11. Riccardo BURIGANA, **La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione « Dei Verbum » del Vaticano II.** Bologna, Società editrice il Mulino (coll. « Testi e ricerche di scienze religiose », 21), 1998, 520 p.

En 1973, Charles H. Miller publiait une étude intéressante sur l'usage de l'Ancien Testament dans les textes de Vatican II (« *As it is Written* ». *The Use of Old Testament References in the Documents of Vatican Council*). Le titre principal de l'ouvrage de R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio* pourrait laisser croire que son ouvrage fait une présentation plus ample du rôle de la Bible à Vatican II. Intronisée au début de chaque congrégation générale, largement utilisée comme référence pour appuyer les énoncés conciliaires, la Bible demeure un protagoniste important des assises conciliaires. On pourrait même affirmer que c'est la place qu'elle occupe qui, d'une certaine mesure, distingue les débats conciliaires de ceux des parlements civils. En fait, on pourrait dire que, dans l'Église et en concile, c'est ultimement la Bible qui est souveraine et non pas l'assemblée dont les décisions sont toujours mesurées par l'Écriture. Pourtant, on ne dispose pas encore de recherche qui examine à fond le rôle joué par l'Écriture ou sa réception, non seulement dans les textes publiés, mais aussi dans les discussions conciliaires.

La présente étude, malgré son titre principal, ne vient pas combler cette lacune, le sous-titre orientant plutôt nos esprits dans une autre direction. Dans cet ouvrage, R. Burigana nous propose plutôt une reconstruction historique de la Constitution *Dei Verbum* à Vatican II. Premier schéma doctrinal à être mis en débat au concile, il s'agit, en pratique, de la seule constitution de Vatican II dont l'*iter* s'étale sur toute la durée du concile, incluant la phase préparatoire. À travers l'histoire de la rédaction de ce document, c'est en somme six années d'histoire conciliaire, avec ses grands moments et ses piétinements, que l'on peut reconstituer : les préparatifs, sur le mode défensif qui prolonge le climat de la première moitié du siècle (Église assiégée, prête à condamner) ; les controverses de la première session et l'abandon des schémas rédigés au cours de la phase préparatoire ; les remises en chantier de la première intersession et la reprise des travaux sous la gouverne d'un autre pape ; les lenteurs, les piétinements et les numéros d'équilibriste des deuxième et troisième sessions où la majorité, ralliée contre les projets de la phase préparatoire, peine à formuler positivement son projet conciliaire et à le rendre acceptable au plus grand nombre possible ; la fin du concile dans la précipitation et le compromis face aux assauts de l'irrésistible groupe qui refusait les ouvertures mises en avant par le concile. Il ne s'agit certes pas du schéma le plus médiatisé, mais c'est sans doute celui qui a acquis le plus grand poids symbolique à Vatican II. Après tout, c'est ce

schéma qui pouvait le mieux marquer la continuité dans l'histoire conciliaire moderne de l'Église catholique, prolongeant l'enseignement de Trente et de Vatican I sur le sujet. Dans les faits, il s'est avéré être le texte conciliaire qui a le plus marqué l'évolution de l'enseignement conciliaire de l'Église catholique au cours de la période moderne et contemporaine. Les opposants, qui brandissaient sans cesse la menace de la protestantisation de l'Église et qui déploraient le reniement du concile de Trente et de Vatican I, avaient identifié clairement un enjeu de Vatican II : comment pouvait-on recevoir de manière créative, dans un autre contexte, la tradition catholique des derniers siècles ? Non pas que l'enseignement de Trente et de Vatican I soit dénié, mais il est contextualisé, historicisé, interprété. *Dei Verbum* marque une frontière. Non seulement est-ce à l'occasion de sa discussion que s'est joué le sort de tous les schémas élaborés au cours de la phase préparatoire, mais c'est aussi à ce moment qu'a été assumée, de façon plus explicite et plus articulée, l'orientation conciliaire mise en avant par Jean XXIII : un concile sensible au dialogue avec les autres traditions chrétiennes ; un concile pastoral, qui refusait de proférer des condamnations, préférant exposer de manière positive la doctrine catholique ; enfin un concile d'*aggiornamento* capable de favoriser la relance de la vie chrétienne. Tout cela indique l'importance de *Dei Verbum* et l'intérêt de l'étude de sa rédaction.

Naturellement, la reconstitution historique de la rédaction de ce document conciliaire procède suivant l'ordre chronologique. L'ouvrage est divisé en cinq chapitres, reprenant les grandes étapes de l'*iter* conciliaire de la Constitution : chapitre I, « La préparation du concile » (1959-1962) ; chapitre II, « Le naufrage du *De fontibus revelationis* » (octobre-novembre 1962) ; chapitre III, « La commission mixte », composée des membres du Secrétariat pour l'Unité et de ceux de la Commission doctrinale (novembre 1962-décembre 1963) ; chapitre IV, « Le *De divina revelatione* » (mars-décembre 1964) ; le chapitre V, « *Dei Verbum* » (décembre 1964-novembre 1965). Chacun des chapitres reprend, dans le détail, le cheminement complexe et alambiqué de la rédaction du schéma. L'information y est précise et, malgré l'abondance des détails et les méandres du processus en cause, le lecteur ne s'y perd jamais. La narration procède toujours avec clarté, dépliant, les unes après les autres, les étapes d'un processus sinueux : Commission théologique préparatoire, Commission centrale préparatoire, Commission des amendements et, en parallèle, projets du Secrétariat pour l'Unité. Cette première phase des travaux devait conduire au *De fontibus revelationis*, examiné à la première session par la Commission doctrinale, avant de faire l'objet d'un débat *in aula*. Puis, à la suite de l'impasse dans les discussions, renvoi du schéma, et constitution par Jean XXIII d'une Commission mixte avec ses cinq sous-commissions, examen par la Commission de coordination, et à nouveau renvoi à la Commission mixte et à la Commission de coordination. Cela devait conduire à la production du *De revelatione*, jamais soumis aux débats conciliaires, mais seulement objet des remarques écrites des Pères. Puis, à partir de mars 1963, reprise des travaux par la Commission doctrinale relayée par la Sous-commission *De revelatione*, elle-même subdivisée en deux sous-commissions ou groupes de travail. Après la rédaction d'un nouveau schéma, le *De divina revelatione*, retour à la Commission doctrinale avant d'être à nouveau sur la table de la Commission de coordination et envoi aux Pères pour observations. Ce n'est qu'après ces péripéties que le schéma revient *in aula*, en septembre 1964. Cela devait conduire à une nouvelle révision en sous-commission avant un nouvel examen par la Commission doctrinale. Ce n'est qu'à la quatrième session que l'on a pu passer aux votes accompagnés des derniers *modi* examinés par la Commission technique chargée de l'*expansio modorum*, à l'examen par la Sous-commission, aux débats en Commission doctrinale, à l'intervention pontificale, à la réunion extraordinaire de la Commission doctrinale, à l'approbation finale. Cela ne fait que rappeler les étapes du processus officiel prévues par le jeu conciliaire. C'est donc sans compter avec toutes les manœuvres de coulisse, celles des Pères et celles des théologiens, celles des groupes informels ou des individus.

En fait, le cheminement rédactionnel de ce schéma représente un labyrinthe dans lequel un non-initié risquerait de s'égarer. R. Burigana propose un fil d'Ariane qui permet au novice de trouver son chemin à travers tous ces dédales. Il le fait en mettant en œuvre une documentation de première main vraiment remarquable, riche et impressionnante. Certes, l'ouverture éventuelle des archives Bea, protagoniste important dans cette affaire, viendra combler quelques lacunes. Plus encore, les archives Paul VI viendront éclairer un jour les moments de cette histoire, qui ne bénéficient pas encore d'une lumière suffisante et sur lesquels l'auteur doit se contenter d'avancer des hypothèses.

Au plan du contenu, cet ouvrage a plusieurs mérites : il nous fait sentir la complexité du concile Vatican II, il met en lumière ses axes de fond et nous fait toucher à ses limites. On a assez montré jusqu'ici la complexité du processus conciliaire. Je ne veux pas y revenir. On a aussi fait état des enjeux : la clôture d'une étape de l'histoire de l'Église catholique (la réaction polémique à la Réforme, l'Église se situant comme assiégée, sur la défensive et maniant la condamnation) et l'ouverture d'une nouvelle étape du catholicisme caractérisée par un autre type d'apologétique qui se fonde sur l'affirmation positive de la vérité attestée par l'Écriture Sainte et qui préconise, comme moyen, le dialogue. Voilà, me semble-t-il, l'enjeu de toute cette discussion : quatre ans pour réaliser un passage difficile qui consacre la transition entre deux périodes dans l'histoire du catholicisme. Sur ce fond, peuvent se dégager d'autres enjeux : l'œcuménisme, la réception et l'interprétation de l'enseignement magistériel de l'Église, la centralité de l'Écriture dans la vie de l'Église, l'accueil, dans l'Église, du Christ à travers lequel s'accomplit la Révélation de Dieu, et de l'Esprit Saint qui rend contemporaine cette irruption de Dieu dans l'histoire. En fait, le dépassement de la saison contre-réformatrice ne se fait pas par le renoncement à la vérité ni par sa dilution. La recherche de l'unité ne se fait pas par la réduction à un plus petit commun dénominateur, mais par la recherche d'une vérité plus haute capable d'unir les « ennemis » d'hier. C'est par le sommet que s'affirme peu à peu cette unité exigeante : soumission à l'Esprit-Saint, contemplation du Christ, retour aux Écritures.

Le cheminement rédactionnel de ce schéma nous fait également sentir les limites de Vatican II : la confiscation du débat en faveur du travail en commission. Le nombre des véritables acteurs de ces commissions se réduit de plus en plus à quelques *happy few*, à tel point que le témoin en demeure stupéfait. À partir d'avril 1964, un compromis soude en une coalition quelques Belges (Charue, Philips, Heuschen, Moeller, Prignon, Cerfaux et Rigaux) appartenant à la majorité et quelques Italiens (Florit et Betti, Colombo) assez proches de la théologie romaine. À ce groupe restreint appartiennent aussi quelques Allemands (Rahner, Grillmeier, Semmelroth), Français (Congar), Hollandais (Smulder, Van Dodewaard) et Anglais (Butler). À cela, il faut joindre des acteurs très représentatifs de la minorité ou plus identifiés aux travaux préparatoires (Tromp, Schauf, Garofalo, Gagnebet, Kerrigan) qui joueront un rôle différent dans l'avancée des travaux. À partir de ce moment, ce petit groupe (en fait une quinzaine de personnes) réussira à bloquer tous les efforts en vue d'amender le schéma dans un sens ou dans l'autre. Ce petit groupe appartenant à l'aile modérée des deux tendances est en mesure d'accréditer le nouveau schéma et il s'affiche comme représentant du consensus conciliaire. Est-ce bien encore un travail conciliaire, quand un groupe est si sûr de son fait qu'il n'entend plus les remarques des Pères ? La dynamique commission-assemblée, étudiée par ailleurs, mérite d'être encore approfondie. De plus, on se demande s'il s'agit encore d'un concile œcuménique, c'est-à-dire à la dimension du monde. Qu'est-ce donc que cette Église réduite à sa partie congrue, l'Europe occidentale ? L'ouvrage ne met certainement pas assez en relief ce dysfonctionnement du concile insuffisamment étudié jusqu'ici.

Le rapport pape-concile est également au cœur de ce travail. Je n'arrive pas à partager complètement, à ce sujet, les vues de l'auteur qui, à mon sens, ne prend pas suffisamment en compte la circularité de cette relation qui est loin d'être simplement linéaire. En fait, le pape n'est rien sans les Pères et vice-versa. En ne prenant en compte que la linéarité de la relation pape-concile, on accorde ici trop de poids aux interventions pontificales, à commencer par le discours d'ouverture de Jean XXIII auquel on fait référence presque à toutes les deux pages au chapitre II. En fait, les choses sont bien plus complexes et ce n'est pas le discours du pape à lui seul qui libère de nouvelles énergies capables de donner une orientation nouvelle au concile. Un exemple suffira à illustrer mon propos : avant de partir de Montréal, en octobre 1962, Léger avait écrit l'intervention qu'il fera *in aula* sur le *De fontibus*. La comparaison du texte rédigé à Montréal en septembre avec celui de son intervention *in aula* donnée à Rome en novembre nous permet de relever seulement quelques modifications mineures qui ne changent rien d'essentiel sur le fond. Certes, il ajoute une référence au discours d'ouverture de Jean XXIII. On constate toutefois que cette référence n'est que rhétorique. Ce n'est pas le discours de Jean XXIII qui détermine la position de Léger. Elle est arrêtée bien avant que le pape ne prononce son discours, et si le discours du pape a pu conforter la position de Léger, elle ne la détermine nullement. Cet exemple n'est qu'illustratif et non limitatif. Quand on considère l'ensemble des réactions en Allemagne, aux Pays-Bas, en Autriche, en France, en Belgique, etc., aux schémas envoyés à l'été 1962, on ne peut pas soutenir que c'est l'allocution *Gaudet mater Ecclesia* qui constitue un point de départ. Bien au contraire. Depuis mai 1962, l'opposition aux schémas élaborés au cours de la phase préparatoire se construisait et, au début d'octobre 1962, cette vague commençait à prendre l'allure d'un raz-de-marée. Jean XXIII était parfaitement au courant de ce renversement de tendance pour lequel il avait même manifesté de la sympathie. Ce n'est qu'en s'appuyant sur ce contre-courant qu'il a pu prononcer le discours d'ouverture qu'il a tenu. Sans cet horizon d'attente et sans cet appui des Pères, son discours n'aurait eu aucun effet et n'aurait pas constitué un tournant. Ce discours représente un catalyseur et un accélérateur : catalyseur d'un ensemble d'initiatives qui trouvent une légitimité à l'intérieur du champ ecclésial ; accélérateur qui propage le feu qui est déjà bien allumé. En adoptant une perspective circulaire (pape-Pères/Pères-pape) et non plus linéaire (pape-Pères), on peut reconstruire autrement la première session : les deux groupes en présence (pour simplifier, minorité et majorité) font appel à l'autorité légitime (le pape). La minorité tance les activistes de la majorité en disant : « vous ne pouvez pas remettre en question un schéma déjà approuvé par le pape ». Les membres de la majorité en ascension, pour ne pas être en reste, s'appuient aussi sur l'autorité légitime : le pape. Ils se réclament de leur fidélité à son discours d'ouverture. Les deux groupes font jouer l'autorité du pape pour légitimer leur position escomptant ainsi faire valoir leur point de vue. À la fin, le bon pape Jean, qui avait donné des gages aux deux groupes (d'abord en approuvant l'envoi d'un schéma imbuvable, geste qui accréditait les travaux préparatoires ; ensuite en prononçant un discours qui orientait dans un autre sens les travaux conciliaires) a dû trancher ce conflit de légitimité en couvrant de son autorité les deux groupes : la commission mixte qui devient une arène où l'affrontement entre les deux groupes devait se poursuivre, puisqu'à cette étape, il ne pouvait pas encore dirimer le conflit sans risquer de s'aliéner un des deux groupes, tous deux encore trop puissants. Ce compromis de la commission mixte représentait toutefois une rupture : la curie n'était plus la seule à occuper le champ restreint de la parole légitime dans l'Église. Ce geste, comme son discours d'ouverture, Jean XXIII n'a pu le poser qu'avec l'appui d'une majorité de Pères. Isolé, il ne pouvait pas le faire. Une fois acquise, au cours du débat, une majorité de Pères favorable à cette position, il pouvait prendre cette initiative, comme il avait pu prendre le risque de son discours d'ouverture une fois assuré du fait que plusieurs ténors du conseil cardinalice favorisaient une autre orientation pour le concile.

De même pour Paul VI. D'abord, à l'été 1963, on n'assiste pas simplement à un changement de pape, d'un autre tempérament, promoteur d'autres idées et d'une autre manière de procéder — ce qui, au demeurant, est exact. On assiste également à un changement de contexte. Plus on va vers la fin du concile, plus la majorité tapageuse de la première session s'endort, incapable de faire bloc et de soutenir le pape. Bon nombre de ténors de la première session ont décroché, incapables de mener à terme l'œuvre qu'ils avaient mise en marche. À nouveau, le pape est mis sous pression, mais cette fois, lâché par la majorité, il se retrouve livré aux doubles manœuvres de la curie et du *coetus*. Bien plus, Paul VI n'a plus l'avantage du début du concile où l'*orbis* envahit l'*urbs*. En 1965, les Pères vont se disperser. Il se retrouvera à nouveau seul, avec la Curie. Contexte fort différent, si bien qu'on ne peut pas juger son action en dehors de ce contexte. Le cercle qui se dessine à ce moment n'est plus « majorité-pape-concile », mais « curie/coetus-pape-concile ». Pour être honnête, compte tenu de la documentation actuellement disponible (impossible de consulter les archives de Paul VI, de même que celles de Bea, Ottaviani, Felici et Cicognani), on ne peut pas affirmer sans nuance, comme le fait l'A. dans son introduction, que Paul VI exclut, à l'été 1963, le Secrétariat pour l'Unité de la révision subséquente du schéma (p. 15). D'ailleurs, l'auteur est beaucoup plus nuancé sur cet épisode aux pages 240-243. Dans les faits, là aussi, on évoluait dans un contexte différent. Avec l'ajout de nouveaux membres, la Commission doctrinale était parvenue à un nouvel équilibre interne et la révision du règlement conciliaire semblait pouvoir mieux garantir les ouvertures consignées dans les nouveaux schémas réécrits au cours de l'intersession. En fait, le dessaisissement de la Commission mixte du *De revelatione* et le transfert de compétence en faveur de la Commission doctrinale ne commencent-ils pas subrepticement, à la fin août 1963, au moment où Felici, à la réunion de la Commission de coordination, propose de demander à la Commission doctrinale de faire une synthèse des observations des Pères (p. 237) ? L'auteur ne relève pas ce premier passage, mais il peut s'agir là du commencement de la fin, créant un précédent qui aura ensuite valeur de fait accompli. En tout cas, s'il faut faire des hypothèses, cette piste mérite d'être explorée.

On pourrait encore discuter plusieurs éléments de cet ouvrage qui donne beaucoup à réfléchir sur le concile, sur son fonctionnement, ses enjeux et ses résultats. Cet ouvrage est complété d'un index onomastique fort utile et, plus encore, d'un index des documents sur la Révélation au cours de Vatican II, ainsi que de la reproduction de documents relatifs à l'histoire rédactionnelle de la Constitution, toutes choses fort utiles et qui n'apparaissent pas dans les synopses récentes sur *Dei Verbum* (Hellín).

Un ouvrage riche, à tous égards, un ouvrage dont l'apparat critique et le recours aux sources nous apparaissent exemplaires.

12. Fr. BASILE, o.s.b., **La Liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique.** Préface du cardinal Alfons Maria Stickler, s.d.b. Tome I, **Systématique** (fasc. A, **Préparatifs**, fasc. B, **Dénouement**). Tome II, **Chronologique** (fasc. A, **Les sources**, fasc. B, **Les documents**). Tome III, **Alphabétique** (fasc. A, **Tables des abréviations et bibliographie**, fasc. B, **Index rerum et nominum**). Le Barroux, Abbaye Sainte-Madeleine, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1998, p. I-LX/1-466, p. 467-842, p. 843-1438, p. 1439-1868, p. 1869-2418, p. 2421-2960.

Parmi les publications récentes sur Vatican II, celle-ci se distingue et ce, à plusieurs points de vue. D'abord, il faut avouer que ce travail est monumental. Par ailleurs, la préface, la dédicace et l'iconographie de la quatrième page de couverture de chacun des volumes sollicitent davantage la



reconnaissance du magistère ecclésial que celle de la communauté scientifique, historique ou théologique.

L'ouvrage, qui aborde une thématique très importante, le développement doctrinal, à partir d'un débat crucial à Vatican II, celui sur la liberté religieuse, est sans doute pertinent. En effet, au cours des travaux conciliaires, cette question a fait l'objet d'âpres débats.

Cet ouvrage colossal se divise en trois parties couvrant chacune deux fascicules : systématique, chronologique, alphabétique. Nous aborderons d'abord les tomes chronologiques qui présentent les matériaux à partir desquels s'élaborera la réflexion systématique présentée dans les tomes IA et IB. Le premier volume « chronologique » (tome IIA) présente les textes des *auctoritates* (Pères de l'Église, théologiens, docteurs, papes, conciles). La première partie couvre les documents de « la tradition » antérieurs à la Révolution française et se rapportant à la question de la liberté religieuse. Les textes sont répartis en trois sections : la période patristique, avec une place importante donnée à Augustin, la période médiévale, avec une place non moins importante à Thomas d'Aquin, et les temps modernes. Il s'agit d'une compilation considérable de textes, appartenant à des périodes différentes, et dont l'autorité n'est pas identique. En les alignant les uns à la suite des autres, sans contextualisation (ni contexte historique ni contexte littéraire), on donne à croire que tous ces textes relèvent du même horizon épistémique, qu'ils ont la même autorité ou qu'ils traitent du même problème. À partir de la Révolution française, l'anthologie reprend des extraits de textes pontificaux. Là aussi, tous ces textes n'ont pas la même autorité et le simple fait de colliger des extraits de textes, sans les contextualiser et sans indication quant à leur autorité est déjà, en soi, un acte d'interprétation. Les textes perdent alors leur dimension historique et le « magistère » est ramené, malgré la référence à l'article de *Catholicisme* auquel on nous renvoie (p. 849), à une série d'énoncés anhistoriques. Il n'y a pas non plus, en tête de tome sur les sources, la présentation des critères de sélection des documents ou des passages (pourquoi tel texte et tel extrait ?) et une définition de ce que l'on entend par liberté religieuse. Il n'est pas sûr, par exemple, que Justin a en vue la même réalité (liberté religieuse) que Pie X.

Le deuxième tome sur les sources IIB, qui présente les sources conciliaires du débat sur la liberté religieuse, comporte lui aussi certaines lacunes. On regrettera d'abord qu'un volume portant sur les « sources » relatives au débat sur la liberté religieuse se limite aux documents déjà publiés, en en faisant une sélection (extraits) qui laisse parfois perplexe. En tout cas, elle n'offre pas une vue d'ensemble des débats. On aurait souhaité également qu'une telle étude mette à la disposition des chercheurs des documents inédits. En effet, il y a de nombreux fonds d'archives qui recèlent des documents non publiés et qui éclairent de manière importante le débat sur la liberté religieuse. Je pense à de nombreux fonds d'archives aux États-Unis, à celui de John Courtney Murray notamment auquel a déjà puisé Dominique Gonnet, et à d'autres en Belgique, notamment le fonds De Smedt et Moeller, pour ne nommer que ceux-là. La dernière annexe de ce volume (chronologie) offre pourtant un aperçu fort bien informé et richement documenté du déroulement des débats. L'auteur, qui a manifestement consulté les archives officielles de Vatican II à Rome, fait souvent mention, en note, d'archives privées. Il est regrettable qu'il n'identifie pas ses sources, comme c'est habituellement la règle. Avec un petit effort supplémentaire, on aurait pu se trouver en présence d'un dossier quasi exhaustif sur le débat sur la liberté religieuse à Vatican II.

Le volume III, intitulé « alphabétique », comporte deux tomes : un premier, bibliographique, et un second, index analytique. Ici encore, on peut noter que l'information est abondante, pour ne pas dire davantage. Notre auteur n'a rien laissé au hasard, même si on pourrait, ici ou là, le prendre en défaut. La bibliographie (540 pages) constitue une source assez exhaustive de ce qui s'est publié en français, anglais, italien et espagnol sur la liberté religieuse depuis le milieu du siècle. La littérature

en allemand n'est pas oubliée, mais elle demeure certainement moins présente. Cette bibliographie est accompagnée d'une profusion de notes, souvent intéressantes, où l'on fait état de la traduction en d'autres langues de certains articles, des rééditions, etc. Ces notes vont même jusqu'à nous présenter un résumé de l'auteur de l'article ou de l'ouvrage mis en référence ou à nous offrir des éléments biographiques sur les principaux auteurs. Souvent, on nous présente aussi la recension de l'un ou l'autre ouvrage, sans que l'on comprenne toujours le critère du choix de la recension proposée. Quant au volume d'index, plus de 500 pages, il nous présente ensemble, l'index des noms propres et l'index des matières, ce qui n'en facilite pas la consultation. Cet index s'avère néanmoins un outil précieux pour naviguer à travers ces cinq tomes.

Quant à la partie systématique, également répartie en deux volumes (préparatifs et dénouement), elle tente de montrer la continuité entre l'affirmation de la liberté religieuse à Vatican II et les affirmations à ce sujet dans la tradition catholique. Elle le fait notamment en rapprochant les notions de tolérance et de liberté religieuse et en discutant la notion de droit (distinguant entre droit subjectif-permission et droit subjectif-exigence). Les deux premières notions seraient ainsi quasi synonymes, Vatican II préférant celle de « liberté » parce qu'elle est moins péjorative et plus en accord avec le langage de nos contemporains que celle de « tolérance ». La différence entre les deux notions est donc plutôt de l'ordre de la « connotation » que de celui de la « signification ». Quant au droit en question, il s'agirait d'un droit humain subjectif-permission négatif, l'enseignement de *Dignitatis humanae* se réduisant à un « droit à être toléré », c'est-à-dire une immunité civile — non absolue — accordée à une personne non catholique, du moment que l'ordre public objectif n'est pas troublé (p. 805). Réduites à ce cadre, les affirmations de *Dignitatis humanae* ne sont pas en contradiction avec les affirmations de la tradition qui a « continuellement et explicitement enseigné depuis ses débuts le droit des non-baptisés à ne pas être contraints d'embrasser la foi [...] » (p. 801). Ainsi, la doctrine de la tolérance (employée au sens large du terme, notion qui recouvre partiellement celle de liberté religieuse) préparait celle de la liberté religieuse (p. 807).

Pour arriver à une telle démonstration, notre auteur procède souvent à partir d'études de concepts (droit, tolérance, liberté) ou, selon ses termes, à une « étude philosophico-sémantique ». Le résultat de ces analyses conceptuelles où l'on distingue différents sens du mot droit (droit divin réparti en droit naturel et positif ; droit positif humain comprenant le droit civil et canonique ; droit objectif et subjectif se déclinant en droit-permission et droit-exigence affirmatif et négatif), différents sens du mot tolérance et liberté, est ensuite utilisé pour analyser les textes des *auctoritates* et du magistère. Toutefois en reportant ainsi ces catégories dans des documents étrangers à cette conceptualité, on en arrive, au mieux, à trouver dans les textes anciens une forme d'affirmation de la liberté religieuse, au pire, à amenuiser la portée de *Dignitatis humanae*. De plus, malgré le fait qu'il nous présente un parcours dit « diachronique », on reste généralement sur son appétit en ce qui a trait à la restitution de ces documents dans leurs contextes historique, philosophique et littéraire, ce qui limite d'autant l'herméneutique qui en est faite ici. Au plan théologique, ce procédé aboutit à un aplatissement des horizons épistémiques qui ne favorise pas une compréhension approfondie de textes fort divers quant à leur genre, quant à leur source et quant à leur autorité, et issus d'une tradition longue de 2000 ans. Plus d'une fois, à la lecture de ce monument, on a eu le sentiment que l'auteur s'est lancé dans une vaste entreprise de légitimation par rapport à une aile (la mouvance lefebvrisme) du courant « traditionaliste » catholique post-conciliaire. La page 223 l'illustre de manière convaincante. On comprend bien cette tentative, au demeurant légitime, mais elle ne nous a pas convaincu.

Je laisse de côté beaucoup d'autres questions qui mériteraient d'être abordées, notamment celle de l'autorité du magistère authentique en général, spécialement celui de Vatican II et plus particu-

lièrement celui de *Dignitatis humanae* (p. 11-47). Ici, la récente thèse de Jean-François Chiron s'avère le repère le plus sûr. On ne peut toutefois que s'étonner de l'interprétation élastique donnée aux textes de Vatican I qui permet à notre auteur d'étendre indûment l'infailibilité (p. 802).

Néanmoins, l'auteur met en œuvre une documentation impressionnante et on retiendra l'ampleur de sa bibliographie, de même qu'une présentation fort bien informée de la chronologie des débats à Vatican II sur la liberté religieuse. Manifestement, l'auteur a rassemblé un nombre impressionnant de pièces et son dossier est assez complet pour se mériter l'attention des chercheurs. Toutefois, cette mine d'information est peu mise en œuvre dans la partie systématique, qui procède davantage d'une « étude philosophico-sémantique ». À titre d'exemple, les thèses de J.C. Murray, sans doute un des plus importants interprètes de l'enseignement pontifical sur la liberté religieuse et dont on retrouve la grande majorité des titres en bibliographie, ne sont pas utilisées ni même étudiées dans les chapitres consacrés à l'enseignement de Léon XIII à Jean XXIII (p. 401-440), ce qui est, au minimum, très étonnant. Cet ouvrage aborde une question fort importante, celle du développement de la doctrine à Vatican II, à partir d'un dossier complexe et fort pertinent pour l'étude de cette question, le débat sur la liberté religieuse. Dommage qu'il n'est pas problématisé la question du développement doctrinal. En effet, aucun développement réel n'est accordé à ce concept et on ne trouve aucune référence à Newman, qui a établi le concept, dans la partie systématique de l'ouvrage. Cela aurait sans doute conduit notre auteur à une autre approche de sa question au demeurant fort pertinente.

13. Luc PERRIN, **Paris à l'heure de Vatican II**. Préface d'Émile Poulat, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières (coll. « Églises/Sociétés »), 1997, 320 p.

Ma fréquentation de géographes, au Laboratoire de géographie historique de l'Université Laval, m'aura appris que, si en histoire le choix de la période est une opération capitale, le choix d'une échelle n'est pas moins important. J'avais eu l'occasion, dans ma recension de l'ouvrage *Vatican II et la Belgique* et dans mon introduction à *L'Église canadienne et Vatican II*, d'aborder cette question capitale de l'échelle dans les études sur Vatican II. Suivant que l'on choisit d'étudier Vatican II à l'échelle d'un continent, d'un pays, d'une région (la Toscane ou le Pays basque, par exemple) ou que l'on choisit de l'embrasser comme événement mondial, le concile apparaît sous un nouveau jour. Certes, ces regards différents sur Vatican II ne sont pas contradictoires, mais chacun contribue à la compréhension de cet événement complexe et d'une très grande ampleur. Bien plus, aucun de ces points de vue n'est à lui seul suffisant ni totalement adéquat pour saisir Vatican II. L'ouvrage de L. Perrin nous entraîne sur un autre terrain, jamais vraiment exploré jusqu'ici dans les études sur Vatican II : le terrain paroissial. É. Poulat, qui connaît bien ce terrain pour l'avoir lui-même arpenté à titre d'acteur et de chercheur, signale dans son introduction que « le niveau paroissial est essentiel » à la compréhension de Vatican II. Il poursuit, en affirmant qu'« en l'ignorant, on se condamne à ne rien comprendre de ce qui se vit dans le peuple chrétien et son clergé » (p. 9). Voilà, me semble-t-il, le premier mérite de l'ouvrage de Perrin : alerter les chercheurs sur le fait qu'une compréhension de Vatican II exige aussi « une descente dans l'infiniment petit », sur ce terrain paroissial qui donne un éclairage nouveau à l'événement conciliaire.

Poulat indiquait qu'une compréhension de Vatican II commandait que l'on regarde ce qui se passe au niveau du clergé. On a pourtant dit que Vatican II avait beaucoup parlé des évêques, mais assez peu et bien tardivement des prêtres. À ce chapitre, le concile a dû faire du rattrapage, quelques évêques devenant bien conscients de la grogne qui s'exprimait dans leur diocèse. L'insensibilité de Vatican II à l'égard de ce terrain n'est probablement pas étrangère aux mouvements de contestation des prêtres qui prendront forme dès les premières années de l'après-concile. Dans l'ouvrage de

L. Perrin, les prêtres occupent une place de choix. On voit bien que, s'ils n'ont pas été des acteurs importants à Rome — sauf les experts — au moment du concile, les prêtres n'en sont pas moins des acteurs de premier plan, non seulement en ce qui a trait à sa médiatisation et à son interprétation au moment du concile, mais en ce qui a trait aussi à sa réception. Les trois premiers chapitres de l'ouvrage, « La formation des prêtres : d'un modèle à l'autre » ; « Messieurs les curés de Paris » ; « Vers un presbyterium », et le chapitre X, « Un clergé néo-moderniste ou néo-tridentin ? » leur sont directement consacrés, mais ils ne sont pas absents des autres chapitres non plus. De plus, les sources retenues, les bulletins paroissiaux et un questionnaire auprès des prêtres, place le clergé au centre de cette étude. Il faut avouer que, jusqu'ici, les prêtres ont été trop ignorés dans les études sur Vatican II. Pourtant, dans le rôle de médiateur, leur importance ne peut être ignorée. Cela dit, jusqu'ici, le rôle des intermédiaires et des médiateurs a été assez négligé dans les travaux sur Vatican II. Le rôle des journalistes est souvent évoqué, mais les travaux sérieux sur la couverture de presse de Vatican II sont encore peu nombreux. On fait écho aux lettres pastorales des évêques au cours du concile, mais à ce chapitre aussi, les analyses ne sont pas très nombreuses. Le travail sur les revues de dévotion, des mouvements d'Action catholique ou sur les revues diocésaines est à peine amorcé. Ici, Perrin ouvre le chantier en amorçant un travail sur un autre groupe de médiateurs : les prêtres qui, par leurs prêches, feuilles paroissiales et autres activités sensibilisent ou non leurs paroissiens aux travaux conciliaires et aux évolutions qu'ils proposent. À l'évidence, les choses ne se passent pas partout de la même manière et n'avancent pas au même rythme dans cet univers que représente la centaine de paroisses de Paris. Il y a une « géographie » des réformes qu'il nous faut mieux établir.

En plus de s'intéresser aux prêtres, Perrin se propose d'examiner l'*aggiornamento* conciliaire au quotidien, à l'échelon du simple fidèle. Certes, dans l'ouvrage, le paroissien apparaît à travers le regard du clergé (p. 15), ce qui représente une limite importante. Occasionnellement, on a recours aux résultats fournis par les enquêtes faites auprès des laïcs (on en trouve une petite liste, p. 124). Aujourd'hui, si « nous ignorons largement la façon dont les fidèles catholiques ont suivi les débats qui, à Rome, engageaient l'avenir de l'Église », c'est souvent parce que nous avons prêté peu d'attention au travail des médiateurs comme nous le soulignons plus haut ; c'est aussi parce que nous avons eu peu recours aux sources orales jusqu'à présent, mais c'est aussi parce qu'on a finalement prêté peu d'attention aux matériaux dont on dispose déjà pour étayer un peu mieux cette connaissance. Je crois qu'il vaudrait la peine d'analyser d'un peu plus près tous ces matériaux : procès-verbaux des conseils, congrès et « conciles » paroissiaux ou d'assemblées paroissiales, sorte d'états généraux au plan local ; réponses à des sondages, à des questionnaires d'enquêtes, etc. Si à la p. 123, on mentionne le fait que le questionnaire envoyé par les évêques parisiens à leur clergé a été soumis aux laïcs du XII<sup>e</sup> arrondissement et de la paroisse Saint-Lambert de Vaugirard, il aurait été intéressant d'analyser plus finement les réponses que l'on trouve au fonds conciliaire Pierre Veuillot (pièces 2376 et 2377). De même, il aurait été d'intérêt d'examiner les résultats de l'enquête menée à la demande des autorités diocésaines, auprès des laïcs de deux paroisses du diocèse de Paris : Saint-Jacques-du-Haut-Pas et Saint-Paul d'Ivry (voir *Semaine religieuse de Paris*, 13 janvier 1962). En fait, l'association des laïcs à Vatican II est probablement plus complexe qu'on ne le prétend, et gageons que l'essentiel de la participation des laïcs à l'événement conciliaire dépasse la simple action spirituelle comme on le veut trop souvent (p. 163).

J'ai été frappé, en lisant cet ouvrage à mille lieues de Paris, de découvrir la parenté des évolutions entre Paris et Québec. Dans les mêmes années, on observe l'apparition du vocabulaire de communauté, l'entrée en force de la pastorale d'ensemble, la mise en œuvre de pratiques semblables (consultation des laïcs, renouveau de la pastorale des sacrements), etc. On remarque également des évolutions à peu près symétriques au plan de la formation des prêtres, de l'abandon des œuvres

paroissiales, de la refonte des vicariats en secteurs, de l'affaïssement de l'Action catholique, etc. Certes, il y a des différences, Québec n'est pas Paris et réciproquement, mais cela suggère d'étudier les interactions, à la base, entre deux aires géographiques, alors qu'à Rome, les relations entre évêques français et québécois ne semblent pas particulièrement étroites.

Cet ouvrage permet de relativiser deux opinions : que les aléas de la mise en œuvre de la réforme liturgique sont à mettre au compte du manque d'information ou de formation ; que l'histoire bascule soudainement en mai 1968, qui est devenu une véritable date mythique, explication fourre-tout pour camoufler notre ignorance. Il appert, à la lecture de l'ouvrage de Perrin, que le clergé s'est montré pédagogue, même si, d'une paroisse à l'autre, la pédagogie utilisée peut avoir pris des voies diverses et si l'adhésion au mouvement liturgique s'est imposée suivant un calendrier différent. Il faut donc chercher ailleurs le succès relatif de la réforme liturgique et résister à faire de l'abandon du latin le bouc émissaire de toutes les résistances à venir. Le passage au vernaculaire était si attendu, souligne Perrin en conclusion, que les évêques « sont périodiquement contraints de rappeler à l'ordre un clergé trop impatient » (p. 299). On ne peut pas non plus mettre sur le compte d'expériences aberrantes, comme on le fera plus tard, les résistances que l'on observera par la suite. Perrin ne documente que peu d'abus ou de dérives avérés en matière d'expériences liturgiques. On pourrait arriver à en documenter, mais il faut plutôt faire l'hypothèse que les expériences « troublantes » n'ont pas fait nombre. Cela correspond tout à fait à d'autres études sur les premiers moments de la réforme liturgique en Belgique (Lamberigts) et au Québec (Routhier) présentées au colloque de Strasbourg en 1999. Ces premières études, qui ont beaucoup en commun, malgré la diversité des terrains situés dans des aires culturelles assez différentes, nous indiquent qu'on ne peut pas se contenter des hypothèses trop souvent avancées jusqu'ici sur la question. Il vaudrait la peine de tester une autre hypothèse : le plafonnement de la réforme liturgique viendrait également du fait qu'elle apparaît comme décevante, offrant trop peu, trop tard. Les réflexions rapportées par Perrin (p. 158, 182-185, 299 *et al.*) vont en ce sens. Cela correspond bien à ce que l'on trouve au Québec en 1964. De même, la question de la régulation des naissances était déjà réglée, pour nombre de fidèles, voire de prêtres, en 1965. Le peu de sensibilité de plusieurs évêques réunis en concile par rapport aux évolutions alors en cours sur le terrain les a empêchés d'apprécier correctement la situation. Le manque d'articulation entre vie conciliaire et synodalité des Églises locales a privé le concile d'un apport important.

L'autre opinion commune qui se trouve remise en cause a trait au « mythe de mai 68 ». Indéniablement, ces événements présentent un caractère traumatique qui a conduit à considérer la rupture qu'ils introduisent et à négliger certaines continuités. Perrin montre bien que la dislocation de l'univers culturel catholique et son effritement en présence de la montée d'une nouvelle sensibilité religieuse sont bien antérieurs à mai 1968. Cela est déjà amorcé en 1962 (peut-être même avant), cela s'observe assez clairement, en 1965. Si « mai 1968 » est vécu comme une révolution, l'édifice est ébranlé bien avant.

On l'aura noté, Perrin, à la suite de Poulat, opte résolument pour la continuité. La question qu'il pose à la p. 146, « L'Église a-t-elle connu une révolution ? », est un peu rhétorique. Sa thèse, c'est que le renouveau paroissial que l'on observe au moment du concile s'enracine dans les années d'après-guerre, le concile ne faisant en somme que récapituler une évolution antérieure (p. 285). Je n'ai pas de peine à souscrire, au moins en partie, à cette thèse. Il m'est apparu impossible de travailler sur la réception de Vatican II sans remonter à cette longue période préparatoire, pour ainsi dire. Toutefois, si la paroisse préconciliaire n'est pas la Belle au bois dormant que l'on s'imagine, le concile joue bien un rôle moteur dans cette transformation. La thèse de la continuité, aussi bien que

celle de la rupture, a pour inconvénient de mal construire l'articulation entre le concile et ce qui le précède.

Cet ouvrage constitue un premier essai pour comprendre l'*aggiornamento* au quotidien, à l'échelle des prêtres et des laïcs. Travail de pionnier, ce travail est essentiel dans le fait qu'il permet de formuler des hypothèses pour les travaux à venir et qu'il permet une réflexion méthodologique si l'on veut poursuivre les travaux sur la paroisse à l'heure de Vatican II. Au plan des hypothèses, il y a celle du manque de sensibilité à la « religion populaire », pour peu que cette étiquette soit opératoire, de la part d'un clergé « néo-tridentin » plutôt que « néo-moderniste », c'est-à-dire rempli de zèle réformateur et prêt à faire croisade contre les pratiques « païennes » adoptées par les fidèles. On l'a vu, l'échec que l'on voudra diagnostiquer dans les années post-conciliaires ne relève pas d'un manque d'information ou de formation, d'abus ou de dérives. Il ne viendrait pas non plus de la cassure de 1968 qui aurait couvert de son voile les résultats du concile. Il faut donc examiner d'autres avenues. Au plan méthodologique, on parlera ici surtout des sources. Perrin ne s'en cache pas, ce travail permet seulement d'approcher la « société paroissiale à travers son clergé et ses institutions » (p. 15). Ailleurs, il notera, « Les bulletins paroissiaux conviennent mal à une étude en profondeur de l'évolution de la catéchèse des enfants » (p. 97). On le voit, cette première monographie nous permet de poser une réflexion sur la question des sources (bulletins paroissiaux et questionnaires auprès de prêtres qu'on ne trouve malheureusement pas en annexe). Elle m'apparaît capitale lorsque l'on veut travailler la complexe question de la réception du concile. S'il est vrai que la réception engage tout le corps ecclésial, il faut imaginer une méthode et un apport des sources (orales et écrites) qui nous permettra d'avoir une prise sur l'*aggiornamento* au quotidien à l'échelon des laïcs. Dans sa préface, Poulat revenait à deux reprises sur la question des méthodes d'enquête : toute synthèse, et cela s'applique également à notre compréhension de Vatican II, « exige une descente dans l'infiniment petit et d'en prendre les moyens » ; ce qui permet le progrès scientifique, « c'est d'abord le choix du terrain et, sur ce terrain, l'art du prélèvement. Les moyens suivent en fonction des besoins » (p. 8). Il faut reconnaître à L. Perrin le mérite d'avoir choisi le terrain paroissial, généralement ignoré dans les études sur Vatican II, et d'avoir voulu combiner sources orales et sources écrites. À l'évidence, ces sources se sont révélées lacunaires et incomplètes pour parvenir à une compréhension plus pénétrante de cet autre concile qui se vivait en paroisse, à l'heure de Vatican II. Ce volume a également l'immense mérite de nous indiquer qu'il y a cet autre concile, en dehors de l'enceinte romaine, qui se déroule, parallèle à celui que l'on décrit avec force détails, comme si l'avenir de l'Église catholique dépendait des seules délibérations *in aula* et dans les commissions. En déplaçant notre regard, Perrin alerte les chercheurs sur la nécessité de travailler à d'autres échelles (paroissiale, diocésaine, régionale, nationale, continentale). Je demeure persuadé que le travail à d'autres échelons, bien qu'insuffisant, demeure essentiel, pour reprendre les deux qualificatifs que Poulat attribue à ce travail sur la paroisse. C'est en combinant les travaux réalisés à différentes échelles, aucune ne pouvant prétendre à l'exclusivité, que l'on parviendra à une compréhension plus prégnante de Vatican II.

Un ouvrage stimulant qui nous indique que la recherche sur Vatican II est encore devant nous.

14. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*. Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Anthropologiques », 4), 1998, 336 p.

À la différence des autres volumes recensés dans ces pages, cet ouvrage ne porte pas directement sur l'histoire de Vatican II, mais son propos y est directement rattaché puisqu'il lève le voile sur un aspect important de sa préhistoire : l'évolution de la théologie, et plus largement de la pensée

française, au cours du demi-siècle qui a précédé Vatican II. Si l'on considère que Vatican II reçoit les mouvements réformateurs qui ont travaillé le corps ecclésial au cours du demi-siècle qui l'a précédée, et si l'on considère aussi que la théologie française, avec sa voisine allemande, a été déterminante au concile, cet ouvrage introduit directement à la compréhension des débats théologiques qui auront cours au moment du concile.

Réalisé par un spécialiste de la théologie romaine à la veille du concile, cet ouvrage représente un volet du diptyque composé par ailleurs de l'étude de Pierre Colin sur la crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914) et dont le présent ouvrage prend le relais, nous faisant parcourir les années 1914-1962. Avec ces deux études, publiées dans la même collection, nous avons en main un ensemble qui nous fait traverser la crise moderniste et nous achemine, lentement et à travers bien des ressacs, vers son issue, le concile Vatican II. Le présent ouvrage, sous-titré « Une Église en quête de liberté », prend comme borne de départ la « fin » de la crise moderniste (1914), « fin » toute relative puisque, comme nous l'indique le premier chapitre, la sortie de crise ne va pas sans que demeure la « hantise du modernisme ». On oscille alors entre « détente », « regain d'antimodernisme » et « résurgences ». Le deuxième chapitre, « le rempart », met en scène l'outil majeur du barrage défensif que l'on veut opposer au modernisme : le thomisme d'école. Ce chapitre ne se borne pas à traiter du néo-thomisme, de ses contenus et de sa méthode, mais il décrit l'ensemble du dispositif institutionnel mis en place pour faire barrage au modernisme : la Congrégation des séminaires et des universités (et son personnel), les universités et instituts romains, les séminaires nationaux installés à Rome, etc. Malgré tout, l'influence réelle et le rayonnement véritable de cet ensemble semblent demeurer en-deçà des attentes. Par ailleurs, il faut aussi compter, au cours des années 1920, avec un nouveau chef de file, Jacques Maritain. Incontestablement thomiste, ce laïc, très lié aux gens de sa génération, fait figure d'« *outsider* » et demeure étranger au dispositif mis en place à Rome. Fêré d'art et préoccupé de mystique, il représente un autre thomisme, armature solide offerte à la génération des « années folles », mais un thomisme relu, délivré de la forteresse ecclésiale et soustrait à la dérive rationaliste. De plus, ses choix temporels, au moment de la condamnation de l'Action française, l'amènent à se brouiller avec les plus orthodoxes, dont Garrigou Lagrange. En somme, Maritain représente une première brèche dans le rempart.

Le chapitre III présente la période qui va de 1926 à 1940, c'est-à-dire cette période de crise qu'ouvre la condamnation de l'Action française et qui se termine par le second conflit mondial. En dissociant le thomisme de la pensée de l'Action française, on assiste à un premier dépassement du modernisme. Du coup, on fragilisait le groupe des opposants au modernisme en attaquant, sur le plan politique, les défenseurs du thomisme d'école. Cette dissociation et cette fragilisation ouvraient de nouvelles perspectives et obligeaient à penser les choses en des termes nouveaux. De nouvelles énergies, jusque-là réprimées, s'en trouvaient libérées. Les écrits de cette époque en témoignent et de nouveaux protagonistes entrent en scène : Bruno de Solages, Marie-Dominique Chenu, Congar. Il faut reprendre le travail interrompu et relever le défi posé par la société et les temps modernes à l'intelligence chrétienne. C'est la période des grandes fondations : *La Vie intellectuelle*, les Éditions du Cerf, la revue *Esprit*, la collection *Unam sanctam*. On recommence à penser librement, à réfléchir à frais nouveaux. Mais il y a des risques à vouloir penser de manière autonome. En 1937, la plaquette du P. Chenu, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, est censurée et mise hors commerce ; l'œcuménisme de Congar est soupçonné. Puis il y a la guerre avec ses malheurs pour les hommes et les problèmes qu'elle entraîne, comme la pénurie de papier et de ressources. Les intellectuels sont dispersés, certains capturés et faits prisonniers, ce qui a le bienfait de leur épargner les poursuites du Saint-Office. D'autres seront fusillés. C'est le cas d'Yves de Montcheuil, intellectuel pourtant si prometteur. Chez tous cependant la guerre aura eu le même effet décapant : obliger à repenser le christianisme à partir de problèmes nouveaux, jamais posés auparavant. Le

catholicisme français est prêt pour de nouvelles expériences et une entrée dans une période d'effervescence pastorale rarement égalée.

Le chapitre IV, « Le thomisme au risque de l'histoire », présente parmi la famille des thomismes une première option articulée qui s'offre en vue du dépassement du thomisme d'école : sa relecture en replaçant la Somme dans son contexte historique. Une large place est faite ici à l'école dominicaine, et à ses maîtres, développée au Saulchoir depuis les années 1930. Une place est également faite à l'entreprise de Gilson, cet autre « théologien en veston ». Chose étonnante, les figures principales de ces mouvements, Chenu et Gilson, se retrouveront toutes les deux au Canada pour y fonder des instituts d'études médiévales. Quant au chapitre V, il présente une autre voie, celle prise surtout par les Jésuites de Fourvière, dans le sillage de l'influence de Blondel, et qui privilégiera bientôt, par-delà le thomisme, le retour aux sources patristiques. Ces deux courants innovateurs seront bientôt regroupés sous la même étiquette; ce que l'on appellera à Rome la « Nouvelle théologie ». Le chapitre VI brosse un tableau de ces années d'espérance, de prudentes audaces, années lourdes aussi, entachées de condamnations et assombries par la souffrance, qui marquèrent la fin du pontificat de Pie XII. Tour à tour, jésuites et dominicains essuieront l'orage, empruntant la *via dolorosa* qui semble représenter le prix de la liberté.

Cet essai, richement documenté et très bien écrit, nous introduit à une page importante de l'histoire de l'Église aux prises avec un dur apprentissage : celui de relever le défi de l'intelligence de la foi et celui de rencontrer le monde moderne. On y trouve en condensé cinquante années — combien cruciales — de l'histoire de la pensée chrétienne où l'Église oscille entre condamnation et liberté.

15. Nive VOISINE, **Les Frères des écoles chrétiennes au Canada. Tome III, Inquiétudes et renouvellement, 1946-1987**. Québec, Éditions Anne Sigier, 1999, 407 p.

À proprement parler, cet ouvrage, le troisième de la série que l'historien N. Voisine consacre aux frères des écoles chrétiennes au Canada, ne porte pas directement sur Vatican II. On pourrait donc discuter le fait que nous le rangions ici dans une chronique spécifiquement consacrée aux recherches et travaux récents sur Vatican II. On n'a pourtant pas de mal à justifier ce choix éditorial lorsque l'on considère de près la structure du présent ouvrage : une première partie, consacrée aux années d'après-guerre et du concile (1946-1965) et une deuxième partie intitulée « Dans la foulée de Vatican II (1966-1987) ». Vatican II semble donc un élément structurant dans cette trame historique. Il apparaît autant comme un point d'arrivée, assumant ces ferments qui l'ont préparé, qu'un point de départ ouvrant sur le dernier tiers du vingtième siècle. Ici, l'historien est aussi attaché à identifier les ruptures occasionnées par le concile qu'à souligner les continuités. La périodisation adoptée est éloquente à cet égard : la tranche historique retenue ne commence pas avec Vatican II, mais l'auteur choisit plutôt de prendre comme point de départ le lendemain de la guerre, l'année 1946. De plus, ici, Vatican II ne représente pas lui-même une partie de l'ouvrage. Il est inclus dans la première partie, « Les années de l'après-guerre et du concile ». Ce choix constitue une véritable option et représente un regard particulier sur le concile lui-même.

Ces années d'après-guerre sont paradoxales. D'une part, l'Institut connaît des sommets au Canada, tant par le nombre de frères que par le nombre de communautés. Son développement est inégal et s'étend désormais bien au-delà de l'enseignement primaire qui avait été jusque-là son terrain d'élection. L'Institut fait désormais sa marque dans l'éducation des délinquants, l'enseignement secondaire qu'il contribue à rénover (le cours scientifique au Mont-Saint-Louis de Montréal et les études secondaires modernes à l'Académie de Québec), l'enseignement technique, professionnel et commercial, la formation des maîtres (l'école normale), l'enseignement universi-



taire (Institut de pédagogie Saint-Georges de l'Université de Montréal et l'École supérieure de commerce à l'Université Laval). Au cours de cette période, l'Institut fonde constamment de nouvelles maisons, subdivise les districts canadiens à la fin de la décennie 1950 et essaime même dans les pays de mission (au Japon et au Cameroun). D'autre part, ces années de prospérité sont paradoxalement celles où s'amorce le déclin. Celui-ci surprend. On ne l'a pas vu venir, trompé que l'on était par l'apparente prospérité de l'Institut. Pourtant, la question du recrutement, de la persévérance et de la formation est récurrente tout au long de la période. On trouve là les premières alertes. Ainsi, c'est en 1954 que le nombre de frères atteindra son sommet au Canada (1582) et en 1951 que le nombre des novices sera le plus élevé (112). Quant aux scolastiques, c'est en 1954 que leur nombre commence à diminuer. C'est donc au cours des années 1950 (et non après Vatican II) que se casse la vague et que s'amorce le reflux, malgré une rémission temporaire entre 1958 et 1962. Plus important encore, la progression du personnel (frères, novices et juvénistes) s'essouffle dès la première moitié de la décennie. Si elle était de 14,6 % entre 1946 et 1950, elle n'est plus que de 6,7 % de 1950 à 1955 et elle est même négative chez les novices (p. 79). De même, le phénomène des sorties, s'il est en augmentation entre 1956 et 1965, n'est pas inconnu entre 1946 et 1955 ; et la fermeture de communautés est amorcée vers la fin des années 1950.

Au cours de cette période, l'Institut semble tout à fait en phase avec cette nouvelle poussée de modernité qui traverse le Québec. En effet, il fait preuve d'innovation en axant son enseignement sur les techniques, les métiers (former des journaliers compétents), le commerce, les sciences et les langues vivantes plutôt que sur les humanités gréco-latines. De plus, sa présence dans les quartiers populaires des grandes villes (Toronto, Montréal et Québec) et au milieu des élites, à l'université, le situe au cœur de l'action et proche de tout ce qui fermente dans cette société qui amorce sa mutation. Les frères s'avèrent être également des leaders au plan du renouveau pédagogique. Dans l'Église, ils contribuent largement au renouveau catéchétique (ce qui est peu souligné ici, mais ce que l'auteur a bien montré par ailleurs), notamment par l'établissement de leur foyer catéchétique à Sainte-Foy.

Le chapitre IV, sur les districts canadiens de 1956 à 1965, est particulièrement suggestif. Il indique combien, dès la deuxième moitié des années 1950, le catholicisme québécois était travaillé par des ferments de renouveau et faisait face à d'importantes remises en question. L'éducation surtout, domaine où sont investis les frères, devient un perpétuel sujet de débats (Commission Tremblay, 1953-1956, Conférence de l'Institut canadien des affaires publiques, 1956, Commission Parent, 1961-1966). C'est en somme toute la question de la place de l'Église dans la société québécoise qui est remise en cause, et c'est également tout le rapport de l'Église à la modernité qui est débattu. Si les critiques viennent de l'extérieur de l'enceinte, elles se font entendre également à l'intérieur de l'Église. Dans ce débat, les frères, plus proches des réalités, prennent des positions plus novatrices que celles tenues par l'épiscopat. Il n'y a pas que le système d'éducation qui est mis en discussion. La liberté d'expression se répand également à l'intérieur des communautés, chez les jeunes frères en particulier qui ne craignent pas de prendre la parole et de dénoncer des manières de faire qu'ils jugent désuètes. Cela s'accroîtra, à partir de 1962, avec l'examen du *Projet de constitutions et de directoire*, et culminera avec le chapitre général de 1966. Ce qui correspond parfaitement avec ce que l'on trouve ailleurs dans l'Église québécoise : une prise de parole de plus en plus libre, surtout à partir de la fin des années 1950. Cette liberté dans la prise de parole sera endossée, à partir de 1961, par l'épiscopat québécois qui organisera des consultations préconciliaires auprès des laïcs, des religieux et religieuses et des prêtres.

Le deuxième versant de l'ouvrage nous situe dans les années post-conciliaires. On peut ainsi suivre la réception de Vatican II à partir d'un lieu particulier : un Institut de vie religieuse. Adapta-

tion et retour aux sources sont les maîtres mots de cet *aggiornamento* qui ne se fera pas sans tensions entre la Congrégation des religieux et son préfet, le cardinal Antoniutti, le chapitre général, l'administration générale et les districts locaux, sans parler de tensions entre les frères eux-mêmes. Chose certaine, cet *aggiornamento* s'accompagne de vastes débats. On retrouve, au cours de cette période, les mêmes problèmes, mais accentués, qu'au cours de la période précédente : le recrutement, les défections, l'évolution des formes de gouvernement, la réorientation des œuvres et le redéploiement du personnel. Toute cette période est sous le signe du déclin, qui ne se fait pas sans son lot de souffrances. Il s'agit d'un apprentissage douloureux de la perte d'influence. Graduellement, les frères sont appelés à inscrire leur action dans d'autres lieux que l'école et à s'associer avec des laïcs dans leurs entreprises auprès des jeunes. La mission *Ad gentes* est un trait marquant de cette période. Les frères s'y investissent en grand nombre au fur et à mesure qu'ils se désengagent au Québec.

N. Voisine réussit dans cet ouvrage à bien situer l'évolution de l'Institut des frères des écoles chrétiennes au Canada dans le contexte du catholicisme de l'époque (les pontificats de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI), spécialement les congrès des religieux (1950, 1952), les chapitres généraux de l'Institut (1946, 1956) et de l'évolution sociale que connaît le Canada (amélioration du niveau de vie, développement des communications de masse, établissement d'un filet de sécurité sociale) et de ses contrecoups dans le domaine de l'éducation (explosion du nombre d'élèves, allongement de la scolarité, élévation générale du niveau culturel). L'ensemble est complété de deux annexes (les autorités lassalliennes et les maisons canadiennes), d'une riche bibliographie et d'index toponymique et onomastique. L'ouvrage se présente bien, il est bien illustré, comporte de nombreux encarts documentaires et est facile à lire.

Ce troisième tome de l'histoire des frères des écoles chrétiennes au Canada se situe parfaitement parmi les travaux actuels sur Vatican II, puisqu'il permet, à partir d'un lieu particulier, d'examiner ce qui y a conduit et d'en étudier la réception. Parmi tous les travaux actuels sur Vatican II, il y en a peu qui se sont intéressés aux instituts et congrégations religieuses. À la suite de Paul-André Turcotte (*L'Éclatement d'un monde et L'Enseignement secondaire...*) qui a ouvert le chemin en examinant la mutation conciliaire des Clercs de Saint-Viateur au Québec, Nive Voisine rappelle aux chercheurs l'intérêt que l'on trouve à étudier Vatican II à partir d'un groupe particulier. Chose certaine, il nous rappelle que tout n'a pas commencé à Vatican II, même si l'on est tenté de distinguer la période conciliaire elle-même des années qui l'ont précédée.

## Synthèse

16. Giuseppe ALBERIGO, dir., **Histoire du concile Vatican II, 1959-1965. Tome II, La formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)**. Version française sous la direction d'Étienne Fouilloux. Traduit par Jacques Mignon. Paris, Les Éditions du Cerf ; Louvain, Peeters, 1998, 736 p.

Il est toujours intéressant d'observer la réception d'un ouvrage par un public aussi bien averti que non averti. La publication du deuxième tome de *L'Histoire de Vatican II* a réjoui, non seulement les spécialistes et les chercheurs, mais aussi plusieurs catholiques cultivés, notamment les plus jeunes, qui sont intéressés à mieux connaître ce moment cardinal du devenir du catholicisme au xx<sup>e</sup> siècle. En sept chapitres, on voit se dérouler la première session (11 septembre au 8 décembre 1962), avec ses climaxes et anti-climaxes, ses gros plans, ses vues d'ensemble, mais également ses regards microscopiques et ses examens minutieux.

Dans le chapitre premier (p. 11-87), Andrea Riccardi fait état de la tumultueuse ouverture des travaux : l'arrivée des évêques à Rome, le discours d'ouverture de Jean XXIII, le report du vote pour l'élection des membres des commissions, la discussion du message au monde, etc. En somme, un concile qui, dès ses premiers pas, prend une autre direction que celle anticipée ou souhaitée par la curie, et qui déjoue l'ordre du jour préparé. Comme le montre Riccardi, ces interventions imprévisibles (celle du pape, celle de Liénart et Frings, celle de Chenu qui avait proposé l'idée d'ouvrir le concile par la discussion d'un message au monde) qui court-circuitent le déroulement prévu, sont planifiées de longue main et ne représentent pas des gestes spontanés. La réaction de Liénart et de Frings se situe dans un ensemble plus important de tractations au sujet des élections. Les carnets Léger, dont j'ai déjà publié des extraits dans une note de recherche, éclairent cet événement. Il vaut la peine de rappeler ces faits :

*Mercredi (10 oct.)* je rencontrais le *Cardinal Suenens* et le *Cardinal Döpfner* et j'ai pu causer un instant avec le *Cardinal Bea*. Nous nous entendons alors pour que chaque épiscopat pût présenter une liste de membres qualifiés en vue des élections de la première session, afin que la liste préparée par le secrétariat général ne fût pas imposée à cette multitude de Pères qui, ne se connaissant pas entre eux, se seraient ralliés à cette liste « préfabriquée ». Il fallait donc déjouer la manœuvre et agir en vitesse. Mais comment faire, puisque dès le lendemain c'était la grande cérémonie de l'ouverture du concile ? Cette cérémonie paralysait tous les organismes que nous aurions pu faire agir efficacement.

Malgré tout, *dès le 12 oct., vendredi*, après avoir réuni l'*Épiscopat canadien* ici (collège canadien) nous nous rallions à l'idée qu'il fallait présenter une liste de membres pour l'élection. Dans l'après-midi, j'ai eu une longue conversation avec le *Cardinal Bea* ; il avait préparé lui-même une liste qu'il me confia... [...].

Je profitai de la visite que firent les Cardinaux à la délégation officielle du Canada pour leur faire comprendre qu'une élection des membres des différentes commissions ne pouvait pas se faire dès la première session, alors que les Pères du concile ne se connaissaient pas.

Les Cardinaux Tisserant, Ottaviani, Valeri, Antonutti, Agagianian, adhèrent à la proposition. La cause me semblait gagnée<sup>3</sup>.

Il en va de même pour le discours du pape qu'on ne peut pas isoler de l'ensemble des démarches entreprises au cours de l'été pour infléchir le cours des événements. Au mois de juin, au terme des travaux de la Commission centrale préparatoire, il avait sollicité les avis des évêques au sujet du déroulement du concile. Ces avis et ces remarques, il les a reçus tout au long de l'été : démarches de Suenens, Montini et Bea ; Supplique Léger, cosignée par sept cardinaux, etc. C'est seulement une fois qu'il sent l'appui de plusieurs évêques, au nombre desquels on retrouve des cardinaux prestigieux, qu'il peut donner le coup de barre décisif. Sans l'appui de l'épiscopat, abandonné aux pressions de la curie, il ne lui était vraisemblablement pas possible d'aller aussi loin.

C'est donc à l'été 1962 que le refus du concile préparé par les commissions préparatoires s'orchestre. Les correspondances entre évêques se multiplient et les jeux de coulisses sont bien amorcés. On connaît les tractations entourant l'élaboration du plan Suenens qui associait cinq autres cardinaux européens : Döpfner, Siri, Montini, Lercaro et Liénart. J'ai déjà fait état de l'ensemble de la correspondance entre Léger, Frings, Döpfner, König, Suenens, Alfrink, Liénart et Montini aux mois d'août et de septembre. L'élaboration du Message à tous les hommes nous donne une bonne

3. « Notes personnelles », Fonds Léger.

idée de ce réseau de communication. Chenu s'en était ouvert à Rahner, le 4 septembre. Le 17 ou le 18 septembre, Congar expédie le projet à trois évêques français (Weber, Marty et Liénart) et à cinq autres évêques européens (König, Döpfner, Alfrink, Montini et Volk) et ajoute d'autres noms à cette liste (Frings, Suenens, Hurley et Charue). Küng est également mis au fait. Par ailleurs, le 19 septembre, Chenu adresse son texte à Garronne et Léger. Au cours de cette période, on observe une intense circulation de l'information entre quelques figures éminentes de l'épiscopat et entre les théologiens du centre de l'Europe. Les analyses réalisées dans les différents pays des sept *schemata* soumis aux Pères circulent abondamment. Le 31 août, Léger fait parvenir à Frings ses réactions à deux schémas, ajoutant cette phrase : « Si vous croyez que ces notes peuvent intéresser d'autres Cardinaux, vous trouverez peut-être le moyen de les leur faire parvenir. » Plus loin, dans la même correspondance, après avoir brièvement communiqué ses impressions sur l'ensemble des *schemata*, il ajoute : « Si vous croyez que les Éminentissimes Cardinaux Döpfner, König, Alfrink et Suenens seraient intéressés à connaître ces impressions que je vous communique tout simplement, je n'ai aucune objection à ce que vous le leur en parliez. » Le 17 septembre, les Hollandais décidaient de s'adresser à l'épiscopat mondial et de faire circuler leurs analyses des schémas. Le 7 octobre, Léger recevait de Chenu « quelques réflexions sur les *Schemata* doctrinaux, fruit de conversations entre théologiens et qui ont eu l'accord explicite de plusieurs archevêques et évêques ». Au moment où s'ouvre Vatican II, la formation de la conscience conciliaire est déjà avancée, au moins au niveau des leaders.

Ce réseau de communication, déjà bien rodé avant l'arrivée des évêques à Rome, fonctionnera à plein régime dès qu'ils se retrouveront ensemble, dans les premiers jours d'octobre. Les notes prises par Léger, dans les jours qui ont précédé immédiatement l'ouverture de Vatican II, en témoignent. L'emploi du temps de Léger nous indique des rencontres avec M<sup>re</sup> Dell'Acqua et le cardinal Confalonieri, le 8 octobre, et avec les cardinaux Döpfner, Bea et Suenens, le 10 octobre, etc. Le temps du concile, imposé par le découpage en session, nous empêche de voir comment les choses se mettent graduellement en place dès le mois de mai 1962. En fait, la date du 11 octobre permet le passage sur le devant de la scène des débats qui se jouaient jusque-là en coulisse. C'est d'ailleurs ce que font remarquer Riccardi, lorsqu'il traite de l'ébauche du message au monde réalisée par Chenu, et G. Fogarty, au chapitre deuxième, sur la base de l'étude remarquable de Siebenrock. Quoi qu'il en soit, cette effervescence pré-conciliaire n'était pas qu'européenne. La correspondance Léger, dont je n'ai évoqué que quelques pièces, nous conduit à penser le contraire. Il serait intéressant également de vérifier celle de Hurley qui, dès le mois de mai 1962, s'émouvait de l'impréparation du concile.

De même, je me demande si, au chapitre II, on ne survalorise pas la *Disquisitio brevis* de Rahner et les *animadversiones* de Schillebeeckx. Pour ne prendre qu'un exemple, le texte de l'intervention que Léger prononcera, le 14 novembre 1962, lors de l'ouverture du débat sur le *De fontibus*, a été rédigé à Montréal, au mois de septembre 1962. Ce n'est ni *Gaudet mater Ecclesia*, ni les *gravamina* des théologiens qui dictent l'orientation de sa pensée. Certes, cela va conforter ses orientations, mais il ne faut pas penser là non plus que tout se joue à Rome, en octobre. On n'a probablement pas examiné d'assez près l'ensemble des observations des Pères envoyés à Rome à la suite de la réception des premiers schémas. J'ai examiné ceux des évêques du Québec et j'en retiens qu'ils demeuraient finalement assez réservés par rapport aux schémas, même s'ils ne les dénonçaient pas ouvertement. Cela me porte plutôt à conclure que l'« évêque de base arrivant à Rome », pour reprendre l'expression de Riccardi (p. 15), n'y arrivait pas sans quelques idées en tête, idées qu'il s'était notamment forgées dans l'écoute de ses diocésains. Cela ressort clairement de la lecture du Journal Sanschagrin — et on dispose d'autres journaux d'évêques de base. À la suite de la consultation de ses diocésains, son idée était faite sur quelques sujets : il voterait en faveur de

l'usage du vernaculaire, de la réforme du bréviaire, de l'ordination des diacres, etc. Si *Gaudet mater Ecclesia* et les *gravamina* des théologiens ont eu un tel retentissement, c'est que ces propos donnaient une expression articulée à des aspirations mal thématiques, mais réelles, qui s'étaient éveillées chez un grand nombre d'évêques. Ces interventions ont eu une fonction de catalyseur plus que de bougie d'allumage, donnant une voix à ce qui n'arrivait pas encore à s'exprimer de manière aussi systématique. En fait, il ne faut pas sous-estimer la synergie avec le peuple de Dieu qui est trop rapidement évoquée à la fin du chapitre IV et qui, de ce fait, est largement sous-estimée.

Ce chapitre II, sur les contacts entre évêques et théologiens pour refonder les travaux conciliaires sur une autre base que celle qu'offraient les travaux préparatoires, indique bien ce qui marquera le concile : une alliance stratégique centre-européenne, contre le projet curial, malgré des stratégies finalement assez divergentes. En effet, les Allemands ont une approche différente de celle envisagée par Congar ou Philips (pour ne pas parler de De Lubac et de Daniélou), qui sont davantage soucieux de ne pas humilier leurs adversaires et d'intégrer au maximum ce qui peut être utilisé dans les matériaux produits au cours de la phase préparatoire. Une question demeure cependant : cette alliance stratégique centre-européenne ne réussit pas à constituer une majorité. On le verra d'ailleurs plus tard, lorsque cette alliance ne fonctionnera plus. La majorité est à trouver et elle vient d'ailleurs. En fait, la dynamique conciliaire est très complexe et on n'arrive pas facilement à la décrire et à la circonscrire. La taille de l'assemblée elle-même défie toutes les entreprises visant à suivre à la trace les influences qui se croisent. H. Raguer tente tout de même de nous en donner un aperçu, dans le chapitre IV, en faisant état des différents groupes formels et informels qui se constituent. Outre les groupes nationaux ou continentaux, on connaît de nombreux regroupements : les conférences épiscopales, le *coetus internationalis patrum* qui se constitue très rapidement, le groupe Église des pauvres, la conférence des délégués des conférences épiscopales, le groupe des supérieurs religieux, celui des évêques religieux, le *Vriendenclub* (évêques missionnaires), le monde curial (qui n'est pas homogène), etc. L'assemblée conciliaire, c'est tout un monde puisqu'en plus des Pères conciliaires, il faut parler des observateurs, des invités, des informateurs, des *periti* et des nombreux *minutanti*.

Après avoir pour ainsi dire campé le décor dans les chapitres I, II et IV, l'ouvrage présente ensuite les cinq débats principaux de la première session.

Le débat sur la liturgie, remarquablement présenté par M. Lamberigts au chapitre III, déplacera notre regard en l'orientant en dehors du centre de l'Europe où il avait été trop largement fixé dans les premiers chapitres. Certes, les ténors européens (Siri, Ruffini, Ottaviani, Frings, Lercaro) sont présents, mais on réalise pour la première fois que le concile concerne les évêques du monde entier : Amérique, Asie, Afrique et Europe. Ce chapitre indiquera plus clairement d'où vient la majorité conciliaire qui se déclarera en faveur du changement. Elle vient notamment des évêques des pays de mission (surtout Afrique et Asie) qui participent activement à ce débat, se montrant favorables à l'usage de la langue vernaculaire, et qui défendent les droits des conférences épiscopales en matière liturgique puisqu'elles s'avèrent être l'autorité la plus à même de protéger les cultures locales dans la liturgie. En somme, ce débat, malgré sa longueur, donne le ton au concile. Au moment des votes, une nette majorité se dégage en faveur du renouveau. Le cardinal Larraona, qui dirige la Commission conciliaire pour la liturgie, aura beau vouloir retarder l'avancée du renouveau, le branle est donné.

Le chapitre cinquième nous présente le second débat de la première session, celui sur le *De fontibus revelationis*. Bien que relativement brève (14 au 21 novembre), cette discussion, déjà engagée hors de l'*aula*, qui se terminera par le vote confus que l'on sait et par la formation d'une commission mixte, à la suggestion de quelques évêques, marque un point tournant du concile. C'est

bien au cours de ce débat, comme le soulignera l'auteur, que le concile s'approprie son objet : proposer la doctrine en des termes pastoraux et de manière œcuménique. Ces dimensions étaient déjà assumées par un certain nombre de Pères avant l'ouverture du concile. La Supplique de Léger, au mois d'août 1962, y fait souvent référence, mais cela demandait encore un approfondissement pour la plupart des Pères. G. Ruggieri nous restitue ce débat en mettant en évidence le rôle important joué par les critiques des théologiens (surtout Rahner et Schillebeeckx) et par le discours inaugural de Jean XXIII dans la formation du consensus d'une majorité de Pères contre le schéma. Ces initiatives sont sans contredit d'une grande importance, mais le rôle exact de ces interventions reste à étudier avec encore plus de précision. Il faudrait, par exemple, examiner plus amplement les observations des évêques (160) qui avaient réagi au schéma préparatoire mis en discussion et sur lesquelles on passe trop rapidement (p. 296). Je n'ai parcouru que les réactions canadiennes et n'ai consulté que les notes ayant servi de base à la rédaction de ces remarques. Il m'apparaît évident que, derrière un langage fort diplomatique, la réaction à ce schéma était à tout le moins assez tiède, avant même l'ouverture du concile, même si elle n'allait pas jusqu'au rejet. On voit donc mieux quel est le rôle du discours de Jean XXIII, si souvent évoqué au cours de ce débat, et celui des observations de Rahner et Schillebeeckx, pour nous limiter à celles-là, mais il faudrait en ajouter beaucoup d'autres. Ces interventions ont accrédité le premier jugement des évêques, l'ont légitimé en le couvrant de l'autorité du pape, autorité si souvent revendiquée par les opposants et les promoteurs du schéma au cours de la discussion, et lui ont donné une expression plus systématique. Cela n'est pas rien, mais cela n'est pas tout. Les pages consacrées par G. Ruggieri à la discussion sur la « pastoralité de la doctrine » sont d'un grand intérêt, encore aujourd'hui, surtout lorsqu'il s'agit de discuter de l'interprétation de Vatican II.

Un court chapitre (p. 320-335), du reste suffisant, est consacré ensuite au débat assez terne sur les communications sociales que l'Église envisage alors de manière utilitariste et dans une perspective essentiellement morale. Il s'agissait en somme d'une pause entre deux débats à forte charge émotionnelle. Le 26 novembre, le concile devait aborder le *De unitate* et, le 1<sup>er</sup> décembre, le schéma sur l'Église, distribué aux Pères le 23 novembre seulement et dont Ottaviani, sans doute également Felici, auraient aimé voir reporter le débat à une autre session. Le chapitre VII, rédigé par G. Ruggieri, leur est consacré.

Le schéma sur l'œcuménisme allait être révélateur au plan de la dynamique conciliaire. Outre le fait qu'il mettait en avant le rôle du nouveau Secrétariat pour l'unité des chrétiens, il indiquait également l'hypothèque que faisait peser sur le concile le cumul des fonctions. Il s'avérait que le cardinal Cicognani était non seulement président de la Commission pour les Églises orientales, mais aussi Secrétaire d'État et président de la Commission conciliaire pour les affaires extraordinaires. Dans ces circonstances, il s'avérait politiquement périlleux de s'attaquer trop directement au schéma qu'il pilotait. Il appartiendra donc aux Melkites de monter au créneau alors que les autres, notamment Bea, ménageaient leurs forces pour la bataille à venir sur le *De Ecclesia*.

Le schéma sur l'Église comportait plusieurs enjeux : un enjeu œcuménique (se cristallisant surtout autour de la question de l'appartenance à l'Église) qui déterminerait les rapports entre les chrétiens ; un enjeu plus proprement intra-ecclésial (la question de la sacramentalité de l'épiscopat comme fondement de la collégialité) qui laissait présager une reconfiguration des rapports entre les personnes dans l'Église ; et un enjeu davantage politique (sur la question des relations entre l'Église et l'État) qui pouvait ouvrir à une nouvelle compréhension des rapports entre l'Église catholique et les États modernes. Dans tous les cas, ce qui était en cause, c'est l'ecclésiologie controversée des derniers siècles. Au plan de la dynamique conciliaire, ce schéma exprimait également la tension entre le Saint-Office, grand défenseur des thèses classiques et qui tendait à se situer au-dessus de la

mêlée et comme juge des différentes positions, et le Secrétariat de Bea, qui tentait de s'imposer comme organisme conciliaire. Il illustre également, comme cela avait été le cas au moment de la discussion du *De fontibus*, les différentes stratégies dans la majorité, qui est tout autre chose qu'un groupe monolithique. Ici, le tandem Suenens-Montini (Philips-Colombo) a une approche plus minimaliste (*via media*) que celle du tandem Schillebeeckx-Rahner. On voudrait simplement aménager ou corriger le schéma préparé par la Commission théologique de manière à présenter une position « possible » à tous. Cette position « possibiliste » ou « médiatrice », qui se présente comme une « hypothèse de travail » ou un ensemble de suggestions, s'avérait beaucoup plus subtile ou « politique » que la position « maximaliste » offerte par les observations de Schillebeeckx et Rahner qui ne proposaient rien de moins que le refus du schéma. On voit donc clairement que la « majorité » n'était pas unie derrière une même stratégie mais se divisait sur la position à tenir pour obtenir le rappel du schéma préparatoire : sa révision ou son renvoi ? Déjà éprouvée par les confrontations épuisantes sur le *De fontibus*, dont la révision était amorcée en commission mixte, la discussion sur le *De Ecclesia* avait pour présupposé la nécessaire refonte du schéma, même si les évêques d'Autriche et d'Allemagne proposaient toujours un schéma alternatif. L'hypothèse du rejet pur et simple était pratiquement exclue. Toutefois, les clivages que l'on avait observés au cours des discussions précédentes se retrouvent à nouveau. Au nombre des interventions, celles de Frings et de De Smedt se distinguent par leur force, aussi bien au plan rhétorique qu'au plan de l'analyse. L'épiscopat, dans sa diversité, devenait de plus en plus acteur du concile, affirmant sa liberté par rapport à ce qu'on lui proposait. Toutefois, à ce moment, l'attention se portait davantage sur l'avenir du concile, dans un contexte où la gravité de la maladie du pape ne faisait plus de doute. Dans un climat de fin de session, les interventions de Léger, Hurley, Suenens, Montini et Lercaro voulaient réfléchir à l'avenir du concile en lui donnant une perspective (la pastoralité), des moyens d'action (une commission de coordination des travaux de l'intersession), un programme et un axe (l'Église *ad intra* et *ad extra* ou l'annonce de l'Évangile aux pauvres). Le premier, soucieux de l'avenir du concile, ne reprenait pas simplement à son compte la décision du Secrétariat pour les affaires extraordinaires (23 et 30 novembre) d'établir un organisme responsable des travaux de l'intersession (p. 404), mais développait *in aula* une suggestion qu'il avait déjà soumise à Jean XXIII lors d'une audience le 20 novembre au soir. Malgré une certaine convergence de ces interventions programmatiques, l'observateur attentif pouvait déjà noter les écarts qui annonçaient les tensions à venir dans la majorité. Bien plus, au moment où les lignes directrices du programme conciliaire se dessinaient plus nettement, les voix représentant l'opposition plus tranchée des Hollandais et des Allemands ne se faisaient pas entendre.

La dernière partie (chapitre VIII et IX), la plus longue (255 pages), signée par J. Grootaers, nous présente la seconde préparation du concile. L'auteur, journaliste de formation, a un style alerte et le sens des images. Habitué à écrire à l'intention d'un vaste public, il sait, dans ces chapitres fleuves qui couvrent la longue intersession (11 mois), retenir l'intérêt du lecteur et le captiver, rendant ainsi attrayante, même à un auditoire peu familier avec le sujet, l'histoire complexe du cheminement de l'*aggiornamento* conciliaire. Le chapitre VIII met surtout en relief la contribution décisive de la Commission de coordination. Il ne s'agit pas simplement là de la conclusion de ce chapitre, mais toute la démonstration nous conduit à conclure en ce sens. En plus de nous présenter les travaux de la Coordination au cours de ses trois sessions de 1963, ce chapitre nous présente également les travaux des différentes commissions qui se sont remises au travail. Tout ce parcours nous montre assez combien l'*aggiornamento* n'était pas encore acquis au terme de la première session. Les résistances sont encore très nombreuses et l'action des adversaires n'est pas négligeable. Plusieurs hésitent à réviser la première préparation et se font prier pour remettre sur le métier des textes qu'ils ne voulaient pas voir modifier. Appuyée sur une documentation large et abondante,

la démonstration est vigoureuse et s'avère difficilement réfutable. Parmi les problèmes les plus importants que signale l'auteur soulignons la prétention du président de la Commission doctrinale de vouloir soumettre à l'examen de cette dernière les textes produits par les commissions mixtes ; les conflits d'intérêts créés par le cumul (c'est le cas pour Cicognani) ; la propension à poursuivre le travail sur des schémas déjà mis sur la touche par la Coordination ; le refus de convoquer en plénière les membres des commissions élus par les Pères conciliaires ; etc. À ces problèmes, on aurait pu en ajouter un autre : la composition elle-même de la Coordination. Dès l'ouverture du concile, réfléchissant à la composition du Conseil de présidence, Léger notait : « À mon avis la présidence est trop latino-occidentale et européenne. [...] À mon humble avis, Gracias et le cardinal de l'Afrique (Rugambwa) auraient dû siéger à la présidence. » Il faudrait sans doute analyser un peu mieux un autre problème de cette seconde préparation : celui de ne pas accorder assez de place aux non-Européens. Certes, on est bien sorti du contrôle curial, mais l'Église catholique continuait à s'en remettre, pour les choses sérieuses, aux seuls Européens. La place que l'on laisse à Spellman dans cet ensemble l'illustre assez. Cela imposera une limite importante à la seconde préparation et aux travaux conciliaires à venir. Celui-ci ne réussira finalement pas à prendre vraiment toute sa dimension. Je me suis également demandé, sur la base de documents trouvés dans le fonds de l'Action catholique canadienne, si les laïcs n'avaient pas été associés plus tôt qu'on ne le dit ici (p. 523-526) au travail des commissions.

Ce chapitre VIII fait également référence à l'opinion publique (p. 433 par exemple), qui plébiscite le concile au moment du décès de Jean XXIII. Certes, H. Raguer, au chapitre IV (p. 266 et suiv.), avait traité de l'information (voir aussi p. 13 et 35) et, beaucoup trop brièvement (moins d'une page), des chroniques ou des lettres du concile des évêques à leurs diocésains. Il signalait notamment à quel point la presse avait pu avoir un effet sur les Pères. Ici, J. Grootaers indique combien les réactions de l'opinion, qui représentaient un véritable plébiscite de l'action de Jean XXIII, devaient peser lourd sur le conclave et sur la poursuite du concile (p. 587-588). Or, cette opinion qui s'avère si décisive à ce moment crucial, on ne peut pas l'imaginer sans le travail de la presse et des évêques, souvent obscurs, qui ont tout mis en œuvre pour rendre le concile réel et présent à la conscience de leurs diocésains. On doit largement souscrire au jugement de Bourdieu, pour qui l'opinion publique n'existe pas. Celle-ci est en grande partie le reflet de ce que lui donnent à penser les « leaders de l'opinion ». Jusqu'ici, on n'a malheureusement pas suffisamment analysé les représentations de Vatican II dans les médias ; les travaux en ce sens en sont encore à leurs premiers balbutiements. Il importe pourtant de les conduire, surtout si l'on veut présenter Vatican II comme « événement », les historiens ayant assez insisté sur l'importance des représentations dans la construction d'un événement. Ce deuxième tome de *L'Histoire de Vatican II*, notamment les pages 619 et suiv. (sur les lettres pastorales) et 653 et suiv. (sur l'information et l'écho du concile) invitent à ce travail et le suggèrent. Ces pages ouvrent sur différents chantiers puisqu'elles montrent combien Vatican II est tributaire de multiples influences, au-delà du travail des Pères, des commissions, des conférences, groupes informels, etc. Il faut aussi prendre en compte l'information, le rôle des observateurs — et bientôt celui des auditeurs —, etc. En fait, comme l'écrira G. Alberigo en conclusion, ne considérer que l'assemblée réunie à Rome, c'est se limiter à n'observer que « l'icône de "l'état de concile" dans lequel toute la communauté des chrétiens est désormais impliquée » (p. 694). Cette remarque m'apparaît tout à fait juste. C'est pourquoi, il me semble que toute étude qui déborde la contemplation de l'icône nous permet de mieux prendre la mesure du concile lui-même, qui déborde de toute part l'assemblée romaine.

Ce chapitre VIII nous permet également d'observer les dernières initiatives de Jean XXIII (p. 433, 583 et suiv.) qui, même allant vers sa fin, continue à inspirer le concile. Il faut en particulier souligner la publication de *Pacem in terris* qui sera par la suite reçue par le concile. Comme nous



venons de le dire, son influence va même bien au-delà de sa mort. Ce chapitre fait aussi une place importante à cette transition capitale qui va du décès de Jean XXIII à la reprise du concile par Paul VI — en passant par le conclave — avec un nouvel ordre du jour, une procédure révisée et une participation d'auditeurs laïcs. Il s'agit là à coup sûr d'un nœud de Vatican II sur lequel revient le Prof. Alberigo dans sa conclusion (p. 693).

Ce deuxième tome de cet ouvrage de synthèse tient les promesses faites par le Prof. Alberigo dans l'introduction du premier volume de la collection : une histoire fondée sur les sources (voir p. 701-703). De fait, ici encore, le lecteur sera impressionné par l'abondance et la diversité des sources mises à contribution pour la reconstruction historique de l'événement conciliaire : sources officielles, archives privées, correspondances, journaux personnels, papiers conciliaires d'experts ou d'évêques. Avec la diversité des contributeurs, l'abondance des sources mises en œuvre constitue sans doute la force principale de cet ouvrage. Certes, on pourra avoir des interprétations parfois un peu différentes de tel ou tel événement, mais on devra reconnaître l'immense travail déjà accompli au plan de la collecte des sources. Ayant parcouru quelques revues de l'ouvrage, je dois reconnaître ne pas avoir trouvé de critiques qui soient en mesure de remettre en cause l'interprétation présentée ici sur la base de nouvelles informations ou d'une documentation inédite qui apporteraient un éclairage tout à fait différent aux événements rapportés. Or, ce n'est que sur la base d'une information plus large que l'on pourra vraiment critiquer la reconstruction proposée. Autrement, on ne fera qu'opposer une contre-perspective fondée sur des présupposés différents. Certes, l'ouvrage ne prétend pas donner une interprétation définitive de Vatican II. Je crois avoir montré que certaines questions gagneraient à bénéficier d'un éclairage plus important. Toutefois, ce n'est pas demain que l'on réussira à rassembler une équipe d'une telle compétence et une documentation aussi impressionnante. Je crois que cet ouvrage, déjà paru en plusieurs langues, est aujourd'hui mieux à même de faire connaître le concile que bien d'autres entreprises qui n'ont finalement pas une audience aussi large.

### *Articles ou chapitres d'ouvrages collectifs*

N. BUONASORTE, « Il Concilio Vaticano II attraverso le pagine del diario di Luigi Carlo Borromeo, vescovo di Pesaro », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 52 (1998), p. 111-169.

Gaby HACHEM, « Primauté et œcuménisme chez les Melkites catholiques à Vatican II », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCIII, 3-4 (juillet-décembre 1998), p. 398-441.

« Jacques Ménager, évêque de Meaux (1962-1973) », *Revue d'histoire et d'art de la Brie et du pays de Meaux*, 49 (1998), p. 83-96.

N. HAUSMAN, « Le Père Yves Congar au Concile Vatican II », *Nouvelle revue théologique*, 120, 2 (1998), p. 267-281.

A. MELLONI, « Yves Congar à Vatican II. Hypothèses et pistes de recherche », dans A. VAUCHEZ, dir., *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Paris, 1999, p. 117-165.

Maria PAIANO, « "Sacrosanctum concilium". Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums », *Heiliger Dienst*, 53, 2 (1999), p. 82-94 ; 3 (1999), p. 155-167.

- L. PERRIN, « Le *coetus internationalis patrum* et la minorité à Vatican II », *Catholica* (printemps 1999), p. 71-84.
- O. HAHN, « La réception de Vatican II dans le diocèse du Limbourg (Allemagne) : Accueil et résistance », *Recherches de sciences religieuses*, 87, 1 (1999), p. 27-55.
- G. ROUTHIER, « Lectures dialectiques de l'événement conciliaire : Vatican II et le Québec des années 1960 », *Chrétiens et Sociétés XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, 6 (1999), p. 47-79.

### Thèses

- Alois GREILER, *Zwischen Gehorsam und Eigenverantwortung. Die Textgeschichte des Seminardekretes Optatum totius und die Dynamik des II. Vatikanums*, Katholieke Universiteit Leuven, 1998.
- Olaf HAHN, *La réception du deuxième concile du Vatican dans l'Église catholique allemande sous le pontificat de Paul VI (1963-1978), et plus particulièrement dans le diocèse de Limbourg*, Université de Paris IV-Sorbonne, 1998.
- Dominique BELCÉIL, *La réception du concile œcuménique Vatican II dans les médias : l'exemple du diocèse de Nantes (1959-1965)*, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Nantes, 1998.

### Collections

Depuis 1992, l'Istituto per le scienze religiose di Bologna a déjà fait paraître plusieurs volumes dans la collection « Testi e ricerche di scienze religiose » à la maison d'édition Marietti/Il Mulino.

Depuis 1990, la collection « Instrumenta theologica » de la Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid de Louvain nous a aussi offert de nombreuses études sur Vatican II.

Plus récemment, le Centro du Latran lançait son *Bollettino* semestriel faisant état des recherches en cours et présentant, dans sa partie documentaire, des extraits du journal conciliaire de M<sup>gr</sup> Parodi. En plus de la présentation du nouveau Centre par le recteur du Latran et son directeur scientifique (P. Chenaux), le premier numéro présente les deux grands volets de la recherche initiée au Centro : une étude sur la Conférence épiscopale italienne au cours du concile et une autre portant sur quelques protagonistes espagnols (ici le cardinal Larraona). Un autre article fait état des fonds d'archives conciliaires conservés au Latran : le fonds Pavan et Maccarone. On ne peut que souhaiter bon succès à cette entreprise qui ouvre de nouveaux champs de recherche dans cette histoire de Vatican II.